

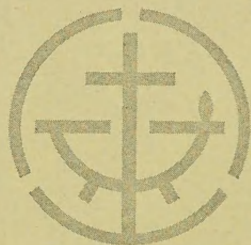
School of Theology at Claremont



1001 1336090

BT
97
R3

SERIES



LIBRARY

Southern California
SCHOOL OF THEOLOGY
Claremont, California

Aus der Bibliothek
von
Walter Bauer

geboren 1877
gestorben 1960

Am. 337 - 18
✓
9pl. I
9805

SAMMLUNG GEMEINVERSTÄNDLICHER VORTRÄGE UND SCHRIFTEN
AUS DEM
GEBIET DER THEOLOGIE UND RELIGIONSGESCHICHTE

56

DAS
RELIGIÖSE WUNDER

UND ANDERES

DREI VORTRAEGE

VON

D. MARTIN RADE
AO. PROFESSOR IN MARBURG

1. DAS RELIGIÖSE WUNDER
2. HEIDENMISSION UND RELIGIONSGESCHICHTE
3. MACHTSTAAT RECHTSSTAAT
KULTURSTAAT



Tübingen

Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)

1909

306
LIBRARY
SOUTHERN CALIFORNIA SCHOOL
OF THEOLOGY
CLAREMONT, CALIF.

Schriften von D. Rade.

- Zu Christus hin.** Religiöse Geleitworte. Klein 8. 1897. Ermäßigter Preis kartoniert M. —.75.
- Die Religion im modernen Geistesleben.** Mit einem Anhang: Ueber das Märchen von den drei Ringen in Lessings Nathan. Klein 8. 1898. M. 1.40. Geb. M. 2.—.
- Die Wahrheit der christlichen Religion.** Klein 8. 1900. M. 1.—. Gebunden M. 1.60.
- Keine Lehre.** Eine Forderung des Glaubens und nicht des Rechts. 8. 1900. M. —.80. (Hefte zur Christlichen Welt 43.)
- Unbewusstes Christentum.** 8. 1905. M. —.30. (Hefte zur Christlichen Welt 53.)
- Unsere Landgemeinden und das Gemeindeideal.** 8. 1891. M. —.20. (Ev. soz. Zeitfr. II. Reihe, 1. Heft.)
- Der rechte evangelische Glaube.** Ein Wort zum jüngsten Apostolikumsstreit. 8. 1892. M. —.40. (Hefte zur Christlichen Welt 1.)
- Damasus, Bischof von Rom.** Ein Beitrag zur Geschichte der Anfänge des römischen Primats. 8. 1882. Ermäss. Preis M. 1.50.
- Doktor Martin Luthers Leben, Taten und Meinungen,** auf Grund reichlicher Mittheilungen aus seinen Briefen und Schriften erzählt. Drei Bände. 8. 1901. (1883). Ermäßigter Preis M. 6.—. Gebunden M. 10.50.
-
- Die biblischen Wunder in ihrer Beziehung zu den biblischen Welt- und Gottesvorstellungen.** Von F. Ziller. 8. 1904. M. —.80.
- Der biblische Wunderbegriff.** Von G. Ménégot. Mit Nachträgen deutsch herausgegeben von A. Baur. 8. 1895. M. —.80.
- Die biblischen Wundergeschichten.** Von R. Zimmer. 1.—4. Aufl. Kl. 8. 1890. M. 1.—. Gebunden M. 1.50.
- Die Wunder im Neuen Testament.** Von Pfarrer Lic. Gottfr. Traub-Dortmund. 2. Aufl. 11.—20. Tauf. Kl. 8. 1907. M. —.50. Gebunden M. —.80. Feine Ausgabe in Geschenkband M. 1.50.
-

B
97
R3

116

DAS
RELIGIÖSE WUNDER

UND ANDERES

DREI VORTRÄGE

VON

D. MARTIN RADE
AO. PROFESSOR IN MARBURG

-
1. DAS RELIGIÖSE WUNDER
 2. HEIDENMISSION UND RELIGIONSGESCHICHTE
 3. MACHTSTAAT RECHTSSTAAT
KULTURSTAAT



TÜBINGEN
VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
1909

Wc. 46/425

12391

Alle Rechte vorbehalten.

Theology Library
SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT
California

Druck von H. Laupp jr in Tübingen.

Vorwort.

Im Jahre 1908 habe ich unter Umständen, die für mich von Bedeutung waren, drei öffentliche Vorträge gehalten, deren Wirkung ich durch diese zusammenfassende Veröffentlichung unterstützen möchte. Sehr verschiedenen Gegenstandes, und doch werden sie eine innere Einheit nicht verleugnen.

Der erste Vortrag wendet sich einem Gegenstande zu, der in jüngster Zeit mit merkwürdiger Kraft das Interesse wieder auf sich gezogen hat, nachdem man ihn eine Weile wie in Verlegenheit übersehen oder übergangen hatte. Da ich ihn in grösserem Umfange bearbeite, weiss ich sehr wohl, wie wenig erschöpfend die Ausführungen des Vortrags sind. Aber sind sie nicht erschöpfend, so halte ich sie für richtig, und behalte mir nur die weitere Klarstellung des Problems und der Meinung vor. Den in Chemnitz und sonst öfter gehörten Vorschlag, für das, um was es sich handelt, den Terminus „Wunder“ fallen zu lassen, kann ich nicht annehmen. Es ist zwar verlockend, sich durch diesen salto mortale unzähligen Missverständnissen und vielseitigem Achselzucken zu entziehen. Aber unsere Sprachen sind nicht reich genug, dass wir ihre geprägten

Worte leichtlich preisgeben könnten, und der Zusammenhang mit den Begriffen, die frühere Geschlechter in die alten Worte hineingelegt haben, ist trotz aller Wandlungen des Verständnisses zu wertvoll, als dass wir ihn entbehren könnten. Ich als evangelischer Theologe kann ein Wort, das in der Bibel und im Gesangbuch noch heute lebt, nicht als wertlos und abgestorben in die Rumpelkammer werfen.

Dies Stück wurde im „Neuen Sächsischen Kirchenblatt“ Nr. 42 und 43 v. J. schon einmal veröffentlicht. —

Auch der zweite Vortrag „Heidenmission die Antwort des Glaubens auf die Religionsgeschichte“ wurde bereits gedruckt in der „Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft“ im 23. Band. Hoffentlich spürt man, dass an dem, was ich da ausgeführt habe, ich mit ganzem Herzen hange. Aber ich möchte den wissenschaftlichen Ernst dabei nicht verleugnet haben. Es ist mir gesagt worden (nicht von meinen Zuhörern), da hätte ich nun über die Schwierigkeiten, die in der Sache liegen, wieder einmal hinweggetäuscht. Meine Absicht war das gar nicht. Der Konflikt, wie ihn Troeltsch so scharf empfindet, ist da. Aber ich stehe nun einmal praktisch so, dass er mich nicht entmutigt. Im Gegenteil, ich würde trotz Religionsgeschichte und dank Religionsgeschichte am liebsten selber als Missionar unter die Heiden gehen, um an dem ungeheuren Entscheidungskampfe zwischen den Religionen dort mit teilzunehmen, wo dieser Kampf schon im Gange ist. Aber dazu bin ich zu alt; und als ich jung war, hat einem das Niemand nahegebracht. In irgendwelchem „Liberalismus“ meiner Umgebung hat das, nebenbei gesagt, nicht

gelegen. Wie nun heute die Weltgeschichte läuft, so verstehe ich nicht, dass unsere jungen Theologen nicht scharenweise sich der Mission widmen. Zwar die Begrenztheit des Horizontes durch dicke Vorurteile in unseren Bildungsschichten erklärt es einem ja; aber unsere jungen Akademiker sollten doch die Kraft finden durchzudringen und sollten, wenn sie Theologen sind, so viel „Glauben“ haben, um sich mit ihrer Person und ihrem Leben gerne auch für die Arbeit einzusetzen, die sich jenseits von jenem Dickicht der Unkenntnis und des Vorurteils auftut.

Dass der Allgemeine Evangelisch-Protestantische Missionsverein auf derselben Breslauer Jahresversammlung, der mein Vortrag dienen wollte, sein Arbeitsfeld in Japan eingeschränkt hat, verwinde ich schwer. Wenn finanzielle Nöte dazu zwangen, so fällt das Odium auf alle die, welche es zu diesen Nöten nicht hätten kommen lassen sollen. Aber es mangelt doch offenbar auch an der Kraft, die Aufgaben, von denen ich sprach, in weiteren Kreisen mit werbender Wirkung zum Bewusstsein zu bringen. Diese Kraft möchte mein Vortrag stärken, nicht Konflikte leugnen oder Schwierigkeiten vertuschen. —

Endlich drittens „Machtstaat, Rechtsstaat, Kulturstaat“. Die Fragen des Nationalismus und Internationalismus sind heute so brennend und liegen mir so sehr auf dem Gewissen, dass ich diesen Vortrag noch beifügen musste, obwohl er schon wiederholt gedruckt wurde. (In der Christlichen Welt, in den Friedens-Blättern und im Protokoll des Jenaer Kongresses.) Man hat mich öfter gefragt, wie sich denn der von mir vertretene

Standpunkt mit dem der Friedensgesellschaften vertragen kann: die Friedensleute haben mich ja gerufen und haben das von mir Gesagte mit ihrem Beifall begleitet. Diese Friedensbewegung, die nun schon auf Jahrzehnte des Studiums und der Wirksamkeit zurückblickt, ist eben auch realistischer geworden und rechnet ganz anders als früher mit den nächsten bedingten Zielen. Sie darf das um so freudiger, als ihre enthusiastische Periode nicht ohne Frucht geblieben ist. So tritt an Stelle des Kampfes gegen den Krieg immer mehr die Arbeit an der „Organisation der Welt“. Es ist mir kein Zweifel, dass dieser Gedanke die Zukunft hat.

Hier wäre es leicht, vom dritten zum zweiten und ersten Vortrag die Verbindungslinie zu ziehen. Aber noch ist es dafür nicht an der Zeit.

Marburg, den 6. Januar 1909.

Der Verfasser.

Inhalt.

	Seite
Das religiöse Wunder	1
Heidenmission die Antwort des Glaubens auf die Reli- gionsgeschichte	28
Machtstaat, Rechtsstaat, Kulturstaat	71

Das religiöse Wunder.

Vortrag, am 30. September 1908 gehalten auf der XVII. Sächsischen Kirchlichen Konferenz in Chemnitz.

„Die Wunder sind uns im tiefsten Grunde gleichgültig“, schrieb in Nr. 22 der „Christlichen Welt“ dieses Jahres ein evangelischer Geistlicher. „Wir behaupten nicht, dass keine Wunder möglich seien — denn das können wir nicht wissen —, wir behaupten aber, dass sie nicht nötig sind.“

Damit wäre die Wunderfrage vom rein religiösen Standpunkt erledigt. Wie es physisch-metaphysisch um die Ereignisse, die man als Wunder bezeichnet, bestellt sein mag, für den Glauben haben sie keinen Wert. Was aber für den Glauben keinen Wert hat, das diskutieren wir als Christen nicht, das geht auch die Theologie nichts an.

Der Pfarrer, der jene Sätze schrieb, wusste wohl und konstatierte es ausdrücklich, dass für eine besondere Art von Theologie, die er die „orthodoxe“ nennt, diese tiefbegründete Gleichgültigkeit gegen die Wunder (und gegen das Wunder) nicht bestehe. Ich möchte meinerseits ausführen, dass keine Theologie und keine Religion das Wunder entbehren kann, dass vielmehr das Wunder recht eigentlich in Ursprung und Wesen der

Religion hineingehört: die beiden können ohne einander nicht existieren und fordern sich gegenseitig. Dabei bin ich in keinerlei Masse apologetisch interessiert, sondern völlig bereit, den Wunderbegriff fallen zu lassen, wenn ich ohne ihn lebendige Religion behalten kann. Es handelt sich für mich um eine rein religionsgeschichtliche und psychologische Feststellung. Mit dieser ist aber freilich die Stellungnahme zu den einzelnen wunderbaren Geschichten, die die Bibel erzählt, oder zu wunderbaren Lehren, die das christliche Dogma mit sich führt, nicht erledigt, sondern nur ein, wills Gott fruchtbarer, Ausgangspunkt dafür gegeben.

Als ich mir für den heutigen Tag dieses Thema stellte, ahnte ich nicht, dass es inzwischen von Herrmann öffentlich behandelt werden würde, wie das am 18. Juni in Giessen geschehen ist¹⁾. Es ist der erste Teil seiner Ausführungen, mit dem die meinen sich nahe berühren werden; seine zweite Hälfte begrüße ich als reine Ergänzung zu dem, was vorzutragen mir heute vergönnt wird. Erspart bleibt mir durch jenen ersten Teil die beabsichtigte Anknüpfung an Stange, auf die ich um so lieber verzichten kann, als ich dessen Lehre vom Wunder bereits anderswo kritisiert habe²⁾.

I.

Es handelt sich für uns um das religiöse Wunder. Das ist: um Ereignisse, die den Menschen so berühren, dass er dabei Gottes inne

1) Offenbarung und Wunder. Von D. W. Herrmann. Verlag von Alfred Töpelmann, Giessen 1908.

2) ZThK 1908 S. 77 ff. und 151 ff.

wird. Zu Gott führt, in Gott ruht die Gemütsbewegung des sich Wundernden: nur wenn das der Fall ist, dürfen wir von einem religiösen Wunder reden. Wir bezeichnen wohl auch ästhetisch einen Eindruck als Wunder — was gestattet eine alte Kultursprache nicht alles! — und wir kennen auch ein wissenschaftliches Sichverwundern von grösster Tragweite. Ein ästhetisches Wunder ist für uns jeder Anlass oder Gegenstand unseres besonderen freudigen (oder auch unfreudigen?) Erstaunens; unsere Sinne stehen gleichsam still vor dem überraschenden Schauspiel; tiefere Folgen braucht dies Erlebnis nicht zu haben. Das wissenschaftliche Sichwundern ist die unmittelbare Folge jeder neuen Beobachtung und der Ausgang jeder neuen Untersuchung; wer am meisten sich zu wundern versteht in der Wissenschaft, hat die meisten Probleme und wird am meisten „erkennen“: hier ist das Ziel immer die Aufhebung des Wunders durch die Erkenntnis. Es wird die Frage uns später beschäftigen müssen, ob in analoger Weise auch das religiöse Sichwundern aufgehoben werden soll und muss in die religiöse Erkenntnis. Jedenfalls hat das religiöse Wunder, das Ereignis, über das wir als fromme Menschen uns wundern, indem wir uns dadurch auf eine besondere Weise zu Gott in Beziehung gesetzt fühlen, an sich nicht die Art, alsbald durch Reflexion und methodische Verarbeitung sich überflüssig zu machen. Vielmehr hat es die Tendenz, uns in der Stimmung des Sichwundern zu erhalten und sogar uns den Sinn zu wecken und zu bilden für die Aufnahme und Entdeckung immer neuer Anlässe zum Sichwundern.

Nichts eignet sich weniger dazu, das Gesagte zu

illustrieren und die Frage nach Wesen und Wert des Wunders in guten Fluss zu bringen, als die Summe der überlieferten biblischen Wunder. Ihre Untersuchung darf schlechthin nur an den Schluss der ganzen Verhandlung treten, und wir werden heute nur einen ganz flüchtigen Blick auf sie werfen können. Der Fall des Inspirationsdogmas hat sie des Ranges ihrer unmittelbaren Gegenwärtigkeit beraubt; sie sind unter allen Umständen Berichte geworden von Begebenheiten, die Andere erlebt haben, nicht wir selbst, und von denen gilt seit Lessing unumstösslich: „Ein Anderes sind Wunder, die ich mit meinen Augen sehe und selbst zu prüfen Gelegenheit habe; ein Anderes sind Wunder, von denen ich nur historisch weiss, dass sie Andere wollen gesehen und geprüft haben.“

Der Unterschied besteht. Aber es hat sich seit Lessing Einiges verändert. Wir leben nicht mehr „im achtzehnten Jahrhunderte, in welchem es keine Wunder mehr gibt“¹⁾. Anders als Lessing kennen wir nun ausser jenen „Nachrichten von Wundern“ „gegenwärtige gangbare Wunder“, und nur von diesen ist zunächst die Rede.

Ja, gibt es denn wirklich heute gangbare Wunder? Ich sage mit Herrmann: „Wo wirklicher Glaube an den lebendigen Gott entsteht, wird der Mensch Wunder erleben und Wunder tun.“ Herrmann hält sich nicht dabei auf, den Reichtum des gegenwärtigen Wunders zu beschreiben. Er kümmert sich in seinem Vortrag wenig um jene modernen Menschen, denen beides, das Wundererleben und das Wundertun, eine fremde Vorstellung ist, auch wenn sie sonst reichlich über religiöse Aktiva

1) Ueber den Beweis des Geistes und der Kraft.

verfügen. Niemand anders als die evangelische Kirche selbst, näher die von den Vätern gepflegte und überkommene Theologie hat den evangelischen Christen diese Vorstellung ausgetrieben. Sie hat die Kluft zwischen den Heilstaten Gottes, welche die Menschen des Alten und Neuen Testaments erlebten, und zwischen dem Heil, das für den Gläubigen späterer Zeiten übrigblieb, so gross gemacht, dass die Wunder mit jenen versunkenen Zeiten aufhören mussten und nur eine wundersame Wirkung der „Nachrichten“ davon einigermassen Ersatz bot. In dem Moment, wo dann der Gegenwartswert dieser „Nachrichten“ fiel, kam über die nachlebende Christenheit eine furchtbare Verarmung. Das Gefühl für dieses Verhängnis lässt unsere Gemeinschaftschristen und viele treue Laienchristen sonst an der Fiktion der buchstäblichen Inspiration der Bibel leidenschaftlich festhalten, obwohl sie vor dem einfachen Wirklichkeitssinn zerfliesst und aus lauter Wahrhaftigkeit von der gesamten deutsch-protestantischen Theologie fallen gelassen ist¹⁾. Diese leidenschaftliche Energie ist begreiflich und als Ausdruck religiösen Lebens berechtigt, solange den Christen von heute die Wunderwelt, in der die Frommen der biblischen Jahrhunderte lebten, nicht neu aufgeschlossen wird, so dass sie freudig darin atmen und leben können. Dass dies geschehe, darum handelt es sich. Darum handelt es sich auch für Hermann. Nur konzentriert er in entscheidenden Wendungen das ganze Interesse auf das eine Wunder, Jesus. Freilich auf den heute noch

1) So allein wusste Goeze sich gegen Lessing zu wehren. Im aussichtslosesten Kampfe. Wogegen Lessing in den Gesprächen Nathans mit Recha über das Wunder ihrer Errettung den Weg zu einem besseren Wunderbegriff zeigt.

von der Ueberlieferung dargebotenen geschichtlichen Jesus. Aber wieso die Ueberlieferung zwischen dem einst Geschichtlichen dieses Jesus und seinem Heute die Brücke schlägt, ist der Gemeinde nicht ohne weiteres klar; und auch die Theologen werden von Hermann zu rasch auf den Punkt hingewiesen, der für uns Christen alle gewiss der zentrale bleibt, der aber bei dem heutigen Stande des Gemeindebewusstseins und der historischen Kritik wahrlich kompliziert genug ist und sich darum zum Ausgangs- oder Ruhepunkt der Untersuchung nicht eignet. Bereiten wir doch den Boden erst noch ein wenig, ehe wir auf „das Wunder Jesus“ zu sprechen kommen.

Es sei für uns wahr, dass das Wundererleben und Wundertun zur echten lebendigen Religion gehört. Dann wird man doch in der Christenheit auch unter der Herrschaft der falschen protestantisch-orthodoxen Wundertheorie andauernd Wunder erlebt und getan haben. Und dasselbe wird die Erfahrung der heute lebenden Christen sein. An diese Erfahrung wird man appellieren, daran seine weiteren Gedankengänge anknüpfen dürfen.

Dass auch unter der Herrschaft der orthodoxen Wundertheorie Wunder erlebt worden sind, beweist ein Blick in die Liederdichtung jener Zeit. Es genügt, dass ich an das Lied Heinrich Arnold Stockfleths erinnere, von dem wir vorhin zwei Strophen gesungen haben:

Wunderanfang, herrlich Ende,
Wo die wunderweisen Hände
Gottes führen ein und aus!
Wunderweislich ist sein Raten,
Wunderherrlich seine Taten,
Und du sprichst: Wo wills hinaus?

Gott muss man in allen Sachen,
Weil er alles wohl kann machen,
End und Anfang geben frei.
Er wird, was er angefangen,
Lassen so ein End erlangen,
Dass es wunderherrlich sei.

Und wenn jemand mehr ein allgemeines Lob der Vorsehung, der göttlichen Menschenleitung bis mit Einschluss des seligen Zieles jenseit des Todes darin erkennen wollte, mehr eine Vertröstung des Glaubens auf das Wunder, das sich endlich noch enthüllen soll, als Zeugnis von Wundern, die wir erlebt haben, die uns umgeben, so erinnere ich an ein anderes Lied, das sicher nur eine einzelne, wundersame Begebenheit meint, die inmitten des alltäglichen Daseins sich einstellt, sobald Gott es will, an die Stelle in dem Liede des Viktor von Strauss:

Und kanns nur ein Wunder wenden,
Auch ein Wunder kann er senden.

Mit ihm sind wir schon mitten in der Gläubigkeit unserer Tage. Wo die lebendig ist, weiss sie von „gegenwärtig gangbaren Wundern“, und nur den Mut findet sie in der Regel nicht, diese Wunder den biblischen an die Seite zu rücken: sie begnügt sich gewissermassen mit ordentlichen gewöhnlichen Wundern; die biblischen sind ihr ausserordentliche. Oder man geht im Gegenteil in erregten Kreisen und Zeiten auf direktes Nacherleben der biblischen Wunder aus, wie wir es jüngst mit der Wiedererweckung des Zungenredens in den Gemeinschaften erfahren haben. Von ganz seltenen und dunklen Vorkommnissen, wie im Leben J o h a n n C h r i-

stoph Blumhardts, wollen wir der Kürze halber hier schweigen.

Genug, trotz jener altprotestantischen Theorie hat auch die evangelische Christenheit sich die Wahrheit nicht ganz nehmen lassen, dass der Fromme als solcher Wunder erlebt und tut. Erfolgreicher waren in der Ausrottung dieses Glaubens Aufklärung, Rationalismus und die naturwissenschaftliche Bildung unserer Tage. Schien zunächst die biblische Wundererzählung vor der neuen Weltansicht nicht bestehen zu können, so musste auch das fromme Bedürfnis und Vermögen heutigen Wundererlebnisses — zumal nach der langen Herrschaft der altprotestantischen Theorie — völlig in die Enge getrieben werden. Konnte das grössere biblische Wunder sich nicht halten, so schien das kleinere häusliche und tägliche Wunder erst recht entwurzelt und verloren. Das lebende Wunderbedürfnis rettete sich in den allgemeinen Vorsehungsglauben, wohl gar bis zur Hypostasierung des von der mathematischen Naturwissenschaft postulierten Kausalzusammenhangs: dieser Kausalzusammenhang, von Gottes Weisheit und Allmacht geschaffen und verbürgt, dieser Kausalzusammenhang wurde das Einzige, was wir von Gott sicher wissen, — im Grunde selbst Gott. Eine Menge schüchterne Vermittlungen begleiteten diese höchst monistische spekulative Lösung.

Aber Etwas bestand daneben in der lebenden Religion, das war auf diese Weise nicht tot zu machen oder auch nur klein zu kriegen. Das war das Gebet. Und zwar das Bittgebet. Denn der Versuch, das Beten in das blosse Dankgebet, oder in das blosse Beten um geistige Güter, d. i. um wachsende Harmonie mit Gott und

dem ewigen Willen seines Kausalzusammenhangs, aufgehen zu lassen, scheiterte immer wieder an der Realität derer, die wirklich beten. Es ist in allen Religionen das Gebet ein Gespräch des Herzens mit Gott, das seinem Gott Alles sagt, und besonders all sein Sehnen und Verlangen. Jede andere Art von Gebet ist unnatürlich, ermangelt der Gesundheit und Lebendigkeit, gleichviel, ob eine konsequente Theorie oder angeborene Gleichgültigkeit diesen Zustand reguliert und hervorbringt. Wo aber Bittgebet ist, da ist auch Glaube an die Möglichkeit einer Erhörung, da ist auch Glaube an Wunder. Und da man doch schwerlich zeitlebens so beten würde, wenn man nicht auch einmal die Möglichkeit als Wirklichkeit erlebte, so ist da auch die Erfahrung von Erhörung und die Erfahrung von Wundern.

Diese Erfahrung haftet sowohl beim Wundererleben wie beim Wundertun am Einzelerlebnis. Nicht an der Entdeckung, dass man einem grossen Ganzen angehört, einem Erde und Himmel, Menschenschicksal und Universum umspannenden Zusammenhang. Vielleicht sollen wir vom Einzelnen zum Ganzen, vom Ausserordentlichen zur Harmonie der Sphären geführt werden. Aber aufgehen wird uns auch Ordnung und Zusammenhang des Ganzen, wenn es uns überhaupt religiös aufgeht, als Einzelnes. Eine einzelne Einsicht, eine einzelne Entdeckung und Erfahrung blitzt in uns auf, sie erleuchtet unermessliche Fernen: was auch von diesen Fernen in unserem Besitz bleibt, das Wunder, das wir erlebten, war der einzelne, isolierbare, ausserordentliche Moment, der die Hülle brach. Reden wir von grossen Zusammenhängen als einem Wunder, wird uns unser ganzes Leben,

das Universum, Gott zum Wunder, so ist das ein sekundärer Sprachgebrauch, eine Uebertragung des Ursprünglichen. Der ursprüngliche, echte Wunderbegriff haftet am Einzelerlebnis.

Machen wir uns das an einem der herrlichsten Worte klar, in denen Religion und religiöses Wunder ihren Ausdruck gefunden haben. Ich meine Kants Wort am Schluss seiner Praktischen Vernunft: „Zwei Dinge erfüllen das Gemüt mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und je anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir.“ Ein Mann wie Kant übersieht das Ganze des Phänomens der Sittlichkeit und das Ganze des Phänomens der Sternenwelt; er beschäftigt sich andauernd damit als Philosoph und Astronom; es ist von grösstem Werte, dass er uns versichert, so oft er darüber nachdenke, erneuere sich in ihm und wachse Bewunderung und Ehrfurcht. Aber auch einen Denker wie Kant, mag er noch so sehr das Ganze der beiden Phänomene überschauen und mit der Fähigkeit seiner Abstraktion verfolgen, wird tatsächlich doch jene Wirkung nur in einzelnen Momenten überkommen haben, auch für ihn wird der Ursprung jener Bewunderung und Ehrfurcht, vielmehr das Bewusstsein davon, die Frucht einzelner Momente gewesen sein¹⁾. So überkommt uns alle die Grösse der Tatsache der Moral zunächst in der Beobachtung

1) Gerade wie für den schlichten Christen seiner Tage. Man vergleiche das Lied: „Goldne Abendsonne“, welches die gleichen beiden religiösen Motive vereinigt: „Schon in frühster Jugend sah ich oft nach dir und der Trieb zur Tugend glühte mehr in mir.“

eines Einzelfalles von Gewissensentscheidung an uns oder an Anderen, oder die Grösse der Tatsache des Sternenhimmels im Aufschauen zu der Lichterwelt da oben in einer hellen Nacht, und alle Kenntnis, die wir von den Zusammenhängen haben, schliesst sich dann mit dem augenblicklichen Eindruck zusammen zu dem überwältigenden Erlebnis.

Derselbe Kant, der uns gern zu einer Religion verhelfen wollte, die sich „innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft“ hielte, einer Religion ohne „Wunder“, als welche „nicht Jedermanns Sache sind“¹⁾, bringt in dem angeführten Worte das religiöse Wunder zu fast vollkommenem Ausdruck. Es ist hübsch, dass ausser dem Terminus „Ehrfurcht“ sich wenigstens der andere „Bewunderung“ ihm noch aufdrängt, in welchem das „Wunder“ doch verschämt und verborgen mit darin steckt. Aber zu einem freieren Sprachgebrauch war ihm die Möglichkeit verzäunt durch die öffentliche Religionslehre seiner Zeit, wonach Dogma war, dass zwar „vor Alters Wunder geschehen wären, neue Wunder aber nicht erlaubt“. Wenn er im übrigen Wunder definiert als „Begebenheiten in der Welt, von deren Ursache uns die Wirkungsgesetze schlechterdings unbekannt sind und bleiben müssen“, so bedürfte diese Definition keiner grossen Umarbeitung, um auf den bestirnten Himmel, das Gewissen und alle Zusammenhänge seiner Erscheinungswelt mit seiner intelligiblen zuzutreffen²⁾.

Das religiöse Wunder, so sagten wir im Anfang, ist

1) Religion innerhalb usw., 4. Stück 1. Teil 1. Abschnitt Schluss.

2) Ebenda, 2. Stück 2. Abschnitt Allgemeine Anmerkung.

in seiner ursprünglichen und reinen Erscheinung eine Begebenheit, an der wir inne werden, dass wir einen lebendigen Gott haben¹⁾. Der Eindruck, den der gestirnte Himmel und das Gewissen auf uns machen, den Kant uns als Bewunderung und Ehrfurcht schildert, erfüllt für den modernen Menschen, der zugleich Religion hat, vollkommen alle Bedingungen des religiösen Wunders.

Weshalb uns aber daran liegt, hierbei festzuhalten, dass der Einzeleindruck das Primäre ist, die Ausdehnung der Verwunderung auf das Ganze gesetzlicher Zusammenhänge das Sekundäre, eine Anwendung nur von Gefundenem, eine Uebertragung, wird alsbald deutlich werden. Suchen wir die Behauptung selbst noch ein wenig rein empirisch zu empfehlen.

Eines der grössten, deutlichsten und überwältigendsten Wunder ist für fromme Eltern die Geburt ihres Kindes. Die Reflexion auf das Natürliche des Vorgangs, auf die tausend Bedingungen, die erfüllt sein mussten und erfüllt waren, damit das Kind das Licht der Welt erblickte, tritt völlig zurück hinter der Tatsache eines so ungewollten, ungewussten, ungemachten einzigartigen Geschehnisses, das durch seinen Wert für die Eltern zum stärksten persönlichen Erlebnis wird. Man kann nun die Verwunderung sehr wohl auf das Ganze der Regel ausdehnen, wie Menschenkinder zum Leben kommen; aber der starke Hebel des Wundergefühls dem biologischen Gesamtphänomen gegenüber ist das Einzelerlebnis dieses einzigen mir geborenen Kindes. Ich denke, das muss ohne weiteres deutlich sein.

1) ZThK 1908 S. 153.

Es ist nun nicht einzusehen, weshalb der fromme Mensch des zwanzigsten Jahrhunderts nicht eine Menge von Wundern dieser Art erleben sollte. Je stärker seine religiöse Ader pulsiert, desto mehr Wunder begegnen ihm; je schwächer, desto weniger. Aber ohne irgendwelches derartige Erfahren und Einschätzen des Erfahrenen scheint mir lebendige Religiosität nicht gegeben.

Wie es mit dem Wundererleben ist, so ist es auch mit dem Wundertun.

Hier ist der fromme Mensch von heute dank seiner kirchlichen Erziehung womöglich noch zaghafter. Zwar hört er gelegentlich predigen über das Wort Joh. 14, 12: „Wer an mich glaubet, der wird die Werke auch tun, die ich tue, und wird grössere denn diese tun.“ Aber man predigt dies mehr, weil es der Text verlangt, oder steigert sich von Zeit zu Zeit mit seiner Hilfe in einen rhetorischen Effekt hinein: aber eine Anleitung zum wirklichen Wundertun wird es der Gemeinde nicht. Und doch, wenn die christliche Selbstbeurteilung gestattet, dass wir uns auf Grund des Geleisteten als Werkzeuge Gottes ansehen (1. Kor. 15, 10), so muss dieselbe christliche Selbstbeurteilung uns auch als Hochgefühl zu den Aufgaben begleiten, die wir leisten sollen (Ps. 60, 14. 108, 14. Mark. 16, 17 f. 1. Kor. 12, 7—11). Man halte nicht entgegen, dass auch in der neutestamentlichen Gemeinde nur Etlichen, Bevorzugten, als etwas Besonders die *ἐνεργήματα δυνάμεων* geschenkt waren: es hat doch jeglicher Christ sein *χάρισμα* gehabt; diese Charismen waren verschieden, waren aber alle, nur jedes in seiner Art, religiöse Wunder, d. h. näher: Gaben, Wunder zu tun. Mit dieser Rüstung ist auch heute noch der Christ aus-

gestattet: man soll ihm nur nicht offiziell verheimlichen, dass er es ist.

Das Unterscheidende des religiösen Wundertuns von anderm ausserordentlichen Tun liegt freilich nicht darin, dass der Fromme tun kann, was einem Anderen unmöglich ist: sondern es liegt darin, wie es der Fromme tut, wie er sein Tun meint und wie er insbesondere das Gelingen seines Tuns empfindet. Ein zeitgeschichtliches Beispiel. Nach dem, was wir von dem Grafen Zeppelin wissen, dürfen wir annehmen, dass er den Siegesflug seines Luftschiffes als ein Wunder empfunden hat, d. h. als etwas Ausserordentliches, das Gott ihm gelingen liess, dabei er Gottes inne wurde. Wer von uns wollte nun a priori sagen, dass nur ein christlich frommer Mensch das Werk hätte leisten können? Nach den Beobachtungen, die wir sonst machen, konnte es auch dem entschiedensten Atheisten gelingen. Dennoch, der religiöse Mensch erlebt Wunder in dem, was er tut, in dem, was ihm gelingt, in allem, was ihm gelingt. Wäre es nicht so, so wäre es eine elende Phrase, wenn wir Gott dafür danken, dass er, Gott, durch uns Etwas getan hat, was wir aus eigener Kraft, ohne ihn, nicht hätten leisten können.

Es kommt auf den Gegensatz dessen, was uns von Natur mit unseren natürlichen Kräften und nach Naturgesetzen möglich ist, dabei gar nicht an. Unsere Apologetik wirtschaftet viel mit den Grenzen des menschlichen Erkennens und Könnens. Tausendmal hat schon menschliche Wissenschaft und Kunst die Grenzen überschritten, die ihm solche theologische Apologetik oder die *sancta simplicitas* gesetzt hatte. Und in all diesen

tausend und abertausend Fällen war die Religion blossgestellt durch ihre Freunde. Gott schütze sie vor ihren Freunden, vor ihren Feinden wird sie sich schon selber schützen. Genug, das natürlichste Ereignis eignet sich zum religiösen Wunder, und wir haben kein Interesse, im Namen des Christentums der entdeckungsfreudigen und erfindungsreichen Generation von heute zuzurufen: Ignorabimus, oder: Non possumus. Trotz des berühmten Musters von Dubois-Reymond tut das auch ein moderner Naturwissenschaftler nicht so leicht. Zwar gibt es selbstverständlich Grenzen unseres menschlichen Könnens und Erkennens; wahrhaftig, welcher Narr wollte das leugnen? Aber jede vorzeitige und unzeitige Proklamation der menschlichen Ohnmacht ist selber nur ein Teil dieser Ohnmacht und kompromittiert, wenn sie im Namen der Religion erfolgt, die Religion. Der Wunderbegriff wird besser tun, mit dem menschlichen Fortschritt und Wagemut zu gehen, statt sich an die menschliche Ohnmacht zu klammern.

Ich will ein Beispiel wählen, so keck und wagemutig wie möglich. Wiederum aus Kant, aber diesmal, um ihm zu widersprechen. In der Kritik der Urteilskraft steht eine Stelle, die auch berühmt ist, besonders bei unseren Apologeten: „Es ist nämlich ganz gewiss, dass wir die organisierten Wesen und deren innere Möglichkeit nach bloss mechanischen Prinzipien der Natur nicht einmal zureichend kennen lernen, viel weniger uns erklären können, und zwar so gewiss, dass man dreist sagen kann: Es ist für Menschen ungereimt, auch nur einen solchen Anschlag zu fassen oder zu hoffen, dass noch etwa dereinst ein Newton aufstehen könne, der auch

nur die Erzeugung eines Grashalms nach Naturgesetzen, die keine Absicht geordnet hat, begreiflich machen werde.“ Zum Teil natürlich wird Kant Recht behalten. Er hat Recht behalten gegenüber dem grossartigen Unternehmen Darwins, die Zweckmässigkeit in der organischen Welt auf rein mechanisch-kausale Prinzipien zurückzuführen. Aber ob Darwins System den Erfolg nicht für sich gehabt hat: seine Losung, seine Tendenz bleibt in Kraft und wird in Kraft bleiben, solange es eine starke, auf Ausdehnung ihres Gebietes bedachte mathematische Naturwissenschaft gibt. Und die Richtigkeit dieser Tendenz wird fortwährend durch die höchst praktischen Entdeckungen und Erfindungen bestätigt, die der Lohn der Kühnheit sind, mit denen man die mechanischen und rein kausalen Prinzipien anwendet. Indem wir nun als religiöse Menschen zu dieser ganzen wissenschaftlichen und technischen Welt Stellung nehmen, haben wir nicht die mindeste Ursache, die eben vorgetragene Kantsche Resignation zu pflegen. Die Erklärung und Bearbeitung der Natur aus bloss mechanischen Prinzipien heraus wird noch unerhörte Fortschritte machen: uns soll es recht sein. Mag es einem glücklichen Forscher dereinst gelingen, das biologische Geheimnis eines Grashalms so zu ergründen, dass er imstande ist, ohne vorhandenes Samenkorn einen Grashalm wachsen zu lassen. Oder, mag es die Chemie dahin bringen, dass sie imstande ist unser tägliches Brot zu schaffen, ohne dass sie eines Körnleins Getreide dazu bedarf. Für den frommen Menschen würden beide Effekte nichts weiter sein als Wunder, an denen er seines Gottes inne wird. So gut, wie ihm heute die Photographie seines innersten Knochengerüsts durch die

Fleischeshülle hindurch ein solches Wunder ist. Wenn viele Menschen auf dergleichen moderne Errungenschaften nicht religiös reagieren, so liegt das an ihrem Mangel an frommer Empfindlichkeit. Aber derselbe, der hundert Röntgenphotographien ohne jede fromme Regung gesehen hat, wird vielleicht plötzlich seine ganze Frömmigkeit engagiert finden, wenn ihm auf solchem Wege im kritischen Augenblick die Kenntniss eines inneren Uebels zugeführt wird, an dessen Erkenntnis für ihn Hilfe und Heilung hängt.

II.

Dies mag genügen, um in der Kürze und wenigstens andeutend den Reichtum an Wundern aufzuzeigen, dessen auch in der heutigen Welt, in unserem naturwissenschaftlichen Zeitalter, der Mensch sicher ist, der da glaubt, d. h. der den Sinn hat für das Ausserordentliche, das sein Gott ihn will erleben und tun lassen. Wenden wir uns nunmehr in Kürze den beiden Fragen zu: 1. welches der metaphysische Ort des religiösen Wunders ist? und 2. worin wir das unterscheidende Merkmal des religiösen Wunders zu suchen haben?

Für die erste dieser zwei Fragen hat ein Denker wie Hermann kaum ein Interesse. Es ist ihm genug, die zwei Wirklichkeiten, die nachweisbare natürliche und die erlebbare übernatürliche, so getrennt wie möglich neben einander zu stellen. Wer nur jene kennt, ist kein vollendeter Mensch; der Fromme allein wächst in das volle dem Menschen beschiedene Mass hinein, indem er die höhere, sittliche, göttliche, nur persönlich erlebbare Welt erlebt. Komm und siehe! ruft er denen

zu, die von diesem Ziele noch fern sind. Freut euch eures Vorzugs, haltet ihn fest, werdet nicht müde davon zu zeugen, damit auch Andere seiner teilhaftig werden! so mahnt er die *beati possidentes*. Das Bedürfnis, zu zeigen, wo diese erlebbare und jene nachweisbare Wirklichkeit zusammenkommen, hat Herrmann nicht. Und doch werden sie irgendwo zusammengewachsen sein; irgendwo wird das Geheimnis ihrer Einheit sitzen. Gilt es die Grenze der zwei Welten zu kennen, eben die Grenze wird doch ihr Gemeinsames sein. Der kräftigste Dualismus kann sich nicht halten, wenn nicht schliesslich irgendwo die verbindende Macht waltet.

Der Ort, wo die beiden Welten zusammenkommen, ist genau der Ort, wo das Wunder seinen Sitz hat. Es ist die Tatsache des Einzelnen, Einzigen, Individuellen, ins Allgemeine nicht Auflösbaren.

Dieser Tatsache begegnen wir auch in der Natur, auch in der anorganischen Natur. Dennoch ist es das Eigentümliche dessen, was wir im Unterschied von der Geschichte Natur nennen, dass Alles auf allgemeine Begriffe und Gesetze hindrängt. Und soweit das möglich ist, die Dinge unter solche einzuordnen, genau so weit reicht und regiert die Naturwissenschaft. Rickert hat das ergiebiger als sonst jemand gezeigt und durchgeführt¹⁾. Einen Gegenstand, eine Erscheinung auf Begriffe und Gesetze zurückführen, in den allgemeinen Kausalzusammenhang einstellen, das heisst Naturwissenschaft treiben. Dabei ist es verhältnismässig gleichgültig, wie wir die Naturgesetze zu verstehen haben: ob als Hand

1) Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung
Tübingen 1902.

haben und Handgriffe des menschlichen Erkenntnisvermögens, um die Fülle der Gestalten zu bewältigen, oder als Realitäten, die uns das Ding an sich erfahrungsmässig aufdrängt: der Naturwissenschaftler kümmert sich um Kritik der reinen Vernunft nicht viel, und er leidet unter diesem Mangel nicht viel, weil die praktische Verwendung seiner Entdeckungen ihm immer neue Bestätigungen und Triumphe schafft. Das Experiment ist ihm wichtiger und fruchtbarer, als jede philosophische Grundlegung. Wenn nun wirklich das Luftfahrzeug die Luft durchmisst, so sind die gefundenen Naturgesetze gleichsam die Schienen, auf denen es sich bewegt: was bedarf der Naturforscher da noch weiter Zeugnis von der Erkenntnistheorie? Er kennt keine höhere Pflicht, keinen höheren Ehrgeiz, als das Reich des natürlichen Kausalzusammenhangs, d. i. die Betrachtung der weiten Weltwirklichkeit als eines reinen Kausalzusammenhangs, immer weiter auszudehnen und damit immer neue technische Erfolge zu erzielen: in diesem Zeichen muss er siegen.

Dabei springt nun immer auch Individuelles heraus, dabei muss immer wieder von Individuellem der Ausgang genommen werden. Aber dies Individuelle interessiert ihn nicht, stört höchstens, muss theoretisch und praktisch möglichst ausgeschaltet werden, wenn man zu einem System des Wissens und zu neuen Fortschritten kommen soll. Das Individuelle als solches zu suchen und zu schätzen, überlässt die Naturwissenschaft der Geschichte.

Auch in der Geschichte ist zwar von Gesetzen die Rede. Und sie setzt Bestand und Funktion der Naturgesetze einfach voraus. Aber das, was sie will, was sie

anzieht, ist die hervorragende Einzeltatsache, die so nur einmal und nie wieder gegebene Begebenheit. Darum existiert für sie nicht die unorganische Welt, und darum existiert für sie auch die Menschenwelt nur, sofern aus dem Chaos der menschlichen Stoffwechseleinheiten sich das Besondere, Charakteristische, eigentümlich Wirksame merkwürdig hervorhebt. Gewiss werden beide Betrachtungen, die naturwissenschaftliche und die geschichtliche, innerhalb unserer heutigen Gesamtwissenschaft sich an tausend Punkten oder Gegenständen berühren und Hand in Hand gehen: aber der Unterschied der beiden wissenschaftlichen Betriebsweisen ist einfach grundlegend, ist lebensnotwendig für ihre gesunde Handhabung. Sobald aus der unorganischen Welt sich ein bestimmter Gegenstand vermöge seiner Individualität sonderlich heraushebt, wie z. B. der dem König Eduard am 9. November 1907 von Transvaal zu seinem Geburtstage geschenkte Diamant Cullinan, wird er Gegenstand der Geschichte; und umgekehrt, die Völker, die keine Individualitäten hervorbringen, werden nicht innerhalb unserer „Weltgeschichte“ behandelt, sondern fallen der Naturwissenschaft anheim (Anthropologie, Ethnologie usw.).

Mit Alledem ist gegeben, dass das Wunder innerhalb der naturwissenschaftlichen Betrachtung schlechterdings keinen Raum hat oder haben kann. Würde z. B. Jemand von den Toten auferstehen, und sähe der Naturwissenschaftler sich gezwungen, diese Tatsache als solche anzuerkennen, so würde er kraft seines Amtes sofort darauf aussein, diese Tatsache in dem bekannten naturgesetzlichen Zusammenhang unterzubringen, und würde, wenn die bisher erkannten und formulierten Na-

turgesetze dafür nicht ausreichen, ein neues Gesetz, das er eben damit entdeckte, den alten hinzufügen, vermöge dessen auch Tote wieder lebendig werden.

Nun aber bewältigt ja eben die Naturwissenschaft mit ihren Mitteln nicht das Ganze der nachweisbaren Wirklichkeit. Denn wie weit sie es auch in der Erklärung der gegebenen Erscheinungen aus allgemeinen Begriffen und Beziehungen bringen mag, so bleibt für sie unerklärlich und unkontrollierbar das Individuelle daran. Wie ein einzelner Grashalm zustande kommt, d. h. wie alle Grashalme zustande kommen, mag sie uns sagen, also auch Anweisung geben, was man zu tun habe, damit viele Grashalme zustande kommen. Aber dass der einzelne Grashalm nun gerade so da ist, wie er da ist, von dieser Grösse, dieser Farbe, dieser Struktur, nicht kürzer und nicht länger, nicht heller und nicht dunkler usw., kurz das, worin dieser einzelne Grashalm sich unterscheidet von allen Grashalmen der ganzen Welt, das entzieht sich der Macht des naturwissenschaftlichen Könnens und Begreifens, fällt aus der Kompetenz der mathematischen Naturwissenschaft heraus.

Indem nun hier die Geschichte ihr sonderliches Reich auftut, ist das Reich der Geschichte zugleich das Reich des Wunders. Innerhalb des Naturerkennens wundert man sich nur, um durch Erkennen das Sichwundern abzulösen; das Sichwundern ist nur der Durchgangspunkt zur mehr oder minder ausreichenden Erklärung des Phänomens. Hier, in der Geschichtsforschung, ist im Gegenteil die Reflexion auf das Allgemeine, Natürliche, Naturgesetzliche nur Durchgangspunkt, und je tiefer die Forschung dringt, desto mehr häuft sie das Individuelle

zum Individuellen. Je merkwürdiger ein Volk, je seltener eine Begebenheit, je einziger ein Mensch, desto mehr hat sie die Pflicht, der Erscheinung nachzugehen und, gewiss, sie zwar auch einzureihen in allgemeine Zusammenhänge, aber noch vielmehr: auf dem Hintergrunde dieser Zusammenhänge das Ausserordentliche zu zeichnen und zu zeigen. Ist das Wunder, subjektiv betrachtet, nach der Definition des altdeutschen Wortes durch einen Germanisten, „der Seelenzustand, in dem man über etwas Ungewöhnliches, Unerfassliches gleichsam stillstehenden Verstandes ist“¹⁾, so behaupte ich, dass dies der Seelenzustand ist, in dem der echte Historiker sich immer wieder befinden muss, sonst wird er nichts Rechtes sehen, erleben, zu berichten wissen, sonst wird das Geheimnis der Welt, für die er da ist, sich ihm nicht offenbaren.

Denn dass es auch im geschichtlichen Leben der Menschheit, oder im Leben der geschichtlichen Menschheit „natürlich“ zugeht, dass auch Luther und Goethe und Bismarck biologisch und physiologisch und anatomisch angefasst werden konnten oder können, wer wollte das leugnen? Aber das spezifisch geschichtliche Interesse haftet an diesen Individuen, sofern für ihre Einzigartigkeit jene Betrachtung unzureichend ist. Und dass man die Völker auf Blut und Mass und Rasse untersucht, ist ganz in der Ordnung; aber das Kollektivindividuum Nation oder Staat behält dennoch in seiner wirklichen Geschichte, die es gehabt hat und hat, ein Geheimnis, dem auf jene Manier allein nicht beizukommen ist. Man konfrontiere unsere grössten und wichtigsten Religionen, Christentum oder Buddhis-

1) Vgl. Weigand, Deutsches Wörterbuch, 4. Aufl., Giessen 1882, Artikel Wunder.

mus, mit der Rassentheorie; wie will man denn so überhaupt nur zu einem Subjekt kommen, über das man seine Aussagen machen kann? Das Individuum Christentum hat sich über Tausende von Rassenunterschieden hinweg durchgesetzt, ähnlich das Individuum Buddhismus; Geschichte triumphiert über Natur, das Einzelne über das Allgemeine, und der erkennende Mensch soll und kann nichts Anderes tun, als sich in diese so ganz verschiedene Wirklichkeit und ihr Geheimnis sinnend, lauschend, erlebend versenken. Es ist nur erlebbare Wirklichkeit. im Unterschiede von der nachweisbaren und erklärbaren Wirklichkeit.

Aber die beiden hängen zusammen als eine innig verbundene Wirklichkeit, und die zu erlebende Wirklichkeit springt da heraus aus der nachweisbaren, wo das Individuelle herausspringt aus dem Allgemeinen. Die Statistik mit ihren „Gesetzen“ hebt das Wandelbare, für sie Unfassbare nicht auf; aber die beiden Faktoren existieren ineinander.

Hier also haben wir den Ort, wo das Wunder heimisch ist, weil hier ohne Sichwundern überhaupt nicht die geringste Wahrnehmung möglich ist und weil hier, wir mögen in der Wahrnehmung und Erklärung noch so weit gekommen sein, das Sichwundern nie aufhört. Aber nun ist doch das Sichwundern des Geschichtsforschers noch nicht das Sichwundern des Frommen. Beiderlei Wunder kann sich kreuzen und decken. Aber es ist nicht dasselbe.

Darum müssen wir endlich (2.) feststellen, worin das unterscheidende Merkmal des religiösen Wunders besteht.

In nichts Anderem als in dem besonderen Werte, den eine geschichtliche Begebenheit für den religiösen Menschen hat.

Der geschichtliche Sinn als solcher kommt aus der Verwunderung angesichts der Geschichte darum nicht heraus, weil er auf dem Grunde des Kausalnexus und der überall einsetzenden natürlichen Evolution dennoch auf Schritt und Tritt Zweckmässiges, Wertvolles zustande kommen sieht. Denn dass eine Wirkung auf eine Ursache folgt und dieselbe Wirkung wieder von neuem zur Ursache wird, dass sich aus einst vorhandenen Kräften oder einst vorhandener Kraft (meinetwegen auch Substanz) vermöge des Kausalgesetzes Etwas „entwickelt“, verbürgt offenbar nicht im mindesten, dass das, was dabei herauskommt, etwas Vernünftiges ist. Und in der Tat mutet uns ja Vieles, was geschieht, recht unvernünftig und unzweckmässig an. Dennoch würde sich Niemand um Geschichte bekümmern, wenn das tatsächlich der letzte Effekt wäre. Nur der entgegengesetzte Eindruck von einem Sinn, der in dem Ganzen sich offenbart, lockt immer wieder zur Geschichte, hält und trägt die Arbeit an ihr.

Nun mag der Pragmatismus, dem der einzelne Historiker anhängt, sein, welcher er will: für uns kommt es auf die Stellung an, die der religiöse Mensch zur Geschichte einnimmt. Und da ist nun die Geschichte im Einzelnen wie im Ganzen tatsächlich der Gegenstand seines unablässigen Erstaunens darüber, dass für ihn und für das, was ihm wert und teuer ist, fortwährend Etwas dabei herauskommt. Macht er diese Erfahrung nicht, schlägt ihm die Geschichte um in Unsinn und Wider-

sinn, so ist das für ihn die grösste Anfechtung, die ihm kommen kann; er verliert darüber auf Augenblicke oder für immer seinen Glauben; die Religion in ihm geht zu Grunde. Oder er rettet seine Religion durch diese niederschmetternden Eindrücke hindurch, trotz des Scheins der Herrschaft blinder Gewalten oder feindseliger Mächte auf Grund bis dahin gewonnener anderer Erfahrung: „Dennoch bleibe ich stets an Dir!“ Aber dieser Zustand heiligen Glaubenstrotzes würde schwerlich anhalten, wenn der Eindruck eines sinnvollen Geschehens sich nicht wieder einstellte infolge weiteren Erlebens. Es ist der Triumph der christlichen Religion, dass ihre Gläubigen mitten in der Nacht das ewige Licht immer wieder leuchten sehen, dass der Glaube es da lange aushält — ohne Wunder. Aber schliesslich lebt auch die christliche, die evangelische Frömmigkeit davon, dass sich doch immer wieder Wahrnehmungen einstellen davon, dass dieses natürliche Dasein rings um uns her, ja dieses natürliche Dasein unserer eigenen Person — uns „zum Besten dienen“ muss. Nicht nur im simplen Sinn eines eng begrenzten persönlichen Vorsehungsglaubens, sondern im weiten Blick auf all die geistigen, geistlichen und ewigen Werte, deren Würdigung und Ahnung den Vorzug des religiösen Menschen ausmacht. Dass solche Begebenheiten, solche Eindrücke immer wiederkommen, das ist die wunderbare Wirklichkeit, in der der Fromme lebt. Und die Begebenheiten und Eindrücke, von denen so der Fromme lebt, die sind — das religiöse Wunder.

Wir suchen also und finden das Wunder in der unbegreiflichen Zusammengehörigkeit eines in sich selbst sinnlosen Naturgeschehens mit der sinnreichen Fülle des

geschichtlichen Daseins. Wo wir die wahrnehmen, da ahnen, da spüren wir Gott¹⁾. Inwieweit es da natürlich zugeht, inwieweit nicht, ist völlig gleichgültig. Im Gegenteil, je deutlicher der Kausalzusammenhang, je aufdringlicher die Evolution, also je natürlicher das Geschehen, desto wunderbarer der uns fromm erregende Effekt, desto grösser das Wunder. Dabei mag dann der Eindruck des Wunders, zumal bei dem abstrakteren Denker, sich auf die grossen und letzten Zusammenhänge selbst richten. Das echte Wunder, weil der Ausgang des Sichwunders, ist doch das Einzelereignis, das uns die Ahnung jener Zusammenhänge in die Seele blitzt, das uns den Sinn für den Sinn der Welt und ihrer Geschichte öffnet. Am Einzelwunder allein lernt der Mensch das Wunder.

Und von hier aus werden wir das auch richtig würdigen, wenn Hermann die Erscheinung Jesu, wie sie dank der Ueberlieferung noch heute in das Leben eines jeden von uns eingreift, gerne als das ausschliessliche Wunder in Anspruch nimmt. Denn für uns Christen steht es in der Tat so, dass uns Jesus den Dienst getan hat, dass er uns in und hinter der regelrechten, aber von uns unabhängigen Wirklichkeit des natürlichen Daseins die Hand eines allmächtigen Vaters zeigte. In seinem Lichte sehen wir das Licht. Alles aber, was wir dank der durch ihn geschehenen Erlösung sehen, erleben, haben, kann das heilige Staunen nicht überbieten, das Jesus Christus selber immer aufs neue in uns hervorruft.

Nur dass wir diese Tatsache, dieses Wunder nicht isolieren dürfen. Weder von den Wundern, die wir noch

1) Vgl. Eck CW 1908 Nr. 2 Sp. 29.

heute erleben, und zwar um so reichlicher, je glücklicher wir den Schlüssel, den Jesus uns zu dieser Wunderwelt in die Hand gedrückt hat, zu gebrauchen verstehen. Noch von den Wundern, welche die Frommen seiner Zeit erlebten: denn die Berichte darüber sind zwar als solche für uns religiös wertlos und unterliegen wie der geschichtswissenschaftlichen, ebenso der religiöspraktischen Kritik; aber dass die Menschen jener Tage überhaupt Wunder erlebt haben, ist für den, der heute an Jesus glaubt, geradezu selbstverständlich, geradezu ein Postulat aus seiner eigenen Erfahrung heraus. Noch endlich von den Wundern, die in anderen Religionen die frommen Menschen erlebt haben und erleben, und die dann freilich nicht durch denselben Jesus Christus vermittelt sind.

Aber damit rühren wir Fragen an, die äusserst kompliziert und also nicht nebenher zu erledigen sind. Genug, dass ich zu ihrer sachgemässen und erfolgreichen Erledigung den Ausgang (oder Eingang) allein in dem Inbegriff des religiösen Wunders sehen kann, den ich heute zu entwickeln versucht habe.

Das religiöse Wunder ist seiner ursprünglichen und wesentlichen Bedeutung nach ein ausserordentliches Ereignis der sinnlich-wahrnehmbaren Welt, an dem der Fromme Gottes und seines Wirkens in dieser Welt überwältigend inne wird. Auch der Fromme unserer Tage erlebt es überall da, wo ihm inmitten des natürlichen Geschehens der Glaube an einen höheren ewigen Sinn der Geschichte geweckt oder bestätigt wird.

Heidenmission die Antwort des Glaubens auf die Religionsgeschichte.

Vortrag, am 1. Oktober 1908 gehalten in der Generalversammlung
des Allgemeinen Evangelisch-Protestantischen Missionsvereins zu
Breslau.

Wie oft ist schon in dieser Stunde vor unserm Verein, auf der Höhe seiner Jahresversammlung, die grosse Grundfrage nach Recht und Pflicht der Heidenmission aufgeworfen worden! Das ist ganz natürlich. Wir stehen auf dem äussersten Posten des Missionsinteresses. Nicht nur, dass wir zur Unterstützung unseres Werkes gern die Vielen heranziehen möchten, die bis dahin der Mission kühl oder ablehnend gegenüberstehen, obwohl sie doch auch evangelische Christen und Glieder unserer Kirche sind. Nein, auch in den eigenen Reihen unserer Missionsfreunde meldet sich immer wieder der Zweifel an der Richtigkeit des Werkes, sei es an seiner heiligen Notwendigkeit überhaupt, sei es an der Berechtigung und Zweckmässigkeit seiner bisherigen Ausführung. Es ist nicht jener Zweifel, der sich an seiner zersetzenden Kraft freut, aber der suchende Zweifel, der gerne die Grundlagen gewonnener Sicherheit revidiert, um zu grösserer Klarheit, Wahrhaftigkeit und Gewissheit zu kommen. In diesem Sinn hat schon mehr als einer

meiner Vorgänger an dieser Stelle das Thema behandelt, das ich mir heute gestellt habe. Und doch fürchte ich nicht, dass ich irgend nur wiederholen werde, was von ihnen gesagt ist. Es liegt in der Natur der Sache, wie wir sie verstehen, dass ein jeder von uns die Frage wieder anders stellt und anders beantwortet, — bei aller Gemeinsamkeit des Willens und Werkes sehen wir ein jeder die Wege auf seine Art, und dienen einander am besten, wenn wir diese unsere Art so klar und kräftig als möglich in ihrer Besonderheit herausarbeiten.

Das Verhältnis von Mission und Religionsgeschichte ist vorm Jahr in Osnabrück durch Bousset vor Ihnen behandelt worden. Jener Vortrag war nur ein Glied in einer Reihe von Auseinandersetzungen, die sich an einen Aufsatz von Troeltsch anschlossen über „Die Mission in der modernen Welt“. Dieser Aufsatz war von Troeltsch ganz und gar missionsfreundlich gemeint, wollte nichts lieber, als dem Missionswerk Verständnis und Helfer gewinnen. Mir war es darum eine besondere Freude, diesen Aufsatz in der Christlichen Welt zu veröffentlichen, weil ich ihn gerade von Troeltsch so nicht erwartet hatte. Denn als am 16. Juni 1905 auf der Hauptversammlung der „Freunde der Christlichen Welt“ in Goslar Hackmann zu uns von der Aufgabe des Christentums gegenüber dem Buddhismus sprach und dabei die Missionsarbeit uns dringend ans Herz legte, war es Troeltsch, der sich verpflichtet fühlte, der ganzen Skepsis, die den modernen Menschen angesichts des Missionswerkes anfasst, in der bei uns üblichen rückhaltlosen Weise Ausdruck zu geben. Da hatte ich nun in dem Manuskript, das einen zum Besten

unseres Missionsvereins in akademischem Kreise gehaltenen Vortrag wiedergab¹⁾, die positive Ergänzung zu jener Diskussionsrede, und war überzeugt, damit den Freunden der Mission, nicht nur im eigenen Lager, eine Freude und Förderung zu bringen. Aber freilich sprach Troeltsch in seiner Abhandlung auch zuerst von „den Schwierigkeiten“ der Mission in der modernen Welt. Dieser Abschnitt fand rasche und heftige Entgegnungen in der konservativ-kirchlichen Presse, und ein so weitblickender, kluger Mann, wie der zu früh verstorbene Missionsdirektor Buchner in Herrnhut, konnte nicht von ihm reden, ohne dass ihm die Tränen in die Augen traten. Wider das Ganze der Troeltschischen Ausführungen wandte sich aber Gustav Warneck, der Herausgeber der „Allgemeinen Missions-Zeitschrift“, in einer Reihe von Artikeln. Troeltsch erwiderte, Boussets Osnabrücker Vortrag sekundierte Troeltsch, und noch einmal nimmt Warneck das Wort, um mit beiden noch gründlicher abzurechnen. Der alte Hagedorn sitzt fest im Sattel seiner beneidenswerten Sachkenntnis auf dem Gebiete der Mission, und er führt eine scharfe, wuchtige Klinge; so ist seine Polemik immer lehrreich und erfrischend auch für den, der innerlich auf der Seite seiner Gegner steht. Warneck aber nimmt beide, erst Troeltsch und dann Bousset, als Vertreter einer neuesten Phase unserer heutigen Theologie und bekämpft in ihnen die Missionsauffassung der „modernen religionsgeschichtlichen Schule“. So ist durch diesen ganzen Schriftenwechsel die Frage „Religionsgeschichte und Mission“ ausserordentlich vielseitig

1) Vgl. ZMR 1907 S. 129 f.

beleuchtet und jedenfalls auf eine neue Weise in den Vordergrund des Interesses geschoben worden¹⁾).

Wenn ich nun heute zu dieser Kontroverse meinen Beitrag gebe, so möchte ich sie doch nicht einfach fortsetzen oder gar mich zum Schiedsrichter aufwerfen. Ich möchte insbesondere die „sogenannte religionsgeschichtliche Schule“ möglichst bei Seite lassen. Will man mir die Ehre antun und mich zu ihr zählen, so bin ich zufrieden. Aber weder bin ich darum für das verantwortlich, was im Einzelnen Troeltsch oder Bousset gesagt haben, noch umgekehrt. Ich denke dennoch, dass sie meinen Ausführungen im Wesentlichen zustimmen werden, auch wo ich aus einer anderen Ecke heraus und nach einer anderen Richtung hin rede. Mir ist es jedenfalls um eine solche Behandlung des Themas zu tun, die keine genauere Kenntnis der sogenannten religionsgeschichtlichen Schule, ihrer Arbeitsziele und Arbeitsleistungen voraussetzt. Ich möchte vor dem grossen Kreise der Christen und Nichtchristen, die religionsgeschichtliches Interesse, d. h. ein Auge für die Tatsache der vielen Religionen in der Welt besitzen, die These vertreten, die Sie in der Ankündigung meines Themas formuliert finden:

1) Vgl. Troeltsch CW 1906 Nr. 1—3. Warneck AMZ 1907 H. 1—3 (auch Sonderdruck: Missionsmotiv und Missionsaufgabe nach der modernen religionsgeschichtlichen Schule; Berlin, Warneck 1907). Troeltsch ZMR 1907 H. 5 und 6. Bousset, ZMR 1907 H. 11 (auch Sonderdruck: Die Mission und die sogenannte Religionsgeschichtliche Schule; Göttingen, Vandenhoeck 1907). Warneck, AMZ 1908, H. 2, 3 und 8. — Beim ersten Druck obigen Vortrags in ZMR 1908 H. 10 fügte ich an diesem Orte eine polemische Zwiesprache mit Warneck an, die zu widerholen nicht nottut.

„Heidenmission ist die Antwort des Glaubens auf die Religionsgeschichte.“

I.

Damit wir mit unseren Betrachtungen gleich im Anfang zunächst einmal völlig loskommen von dem geschilderten Streit, lassen Sie sich von mir viel weiter zurückführen zu einem Moment, der schon einmal Mission und Religionsgeschichte in die allerengste Verbindung gebracht hat. Und zwar so, dass die beiden wie Geschwister erschienen oder, abstrakter geredet, das Eine als die notwendige Voraussetzung des Andern. Es ist das ein Moment, der für unser Missionswerk von besonderer Bedeutung war, ohne den unser Verein vermutlich nicht existieren würde. Ich meine das Erscheinen des Buches von unserm Ehrenpräsidenten Ernst Buss „Die christliche Mission, ihre prinzipielle Berechtigung und praktische Durchführung“ im Jahre 1876. Er forderte damals, einzig im Interesse einer erfolgreichen Missionspraxis, die Ausarbeitung einer allgemeinen vergleichenden Religionswissenschaft. Nachdem er wiederholt schon beiläufig (S. 254, 265 ff., 286 ff.) die Religionsgeschichte in den Dienst der Mission hereingezogen hat, fordert er (S. 307 ff.) auf diesem Gebiete ganze Arbeit, indem er den damaligen Zustand (also der ersten siebziger Jahre) beschreibt, wie folgt:

„Die Religionen müssen genealogisch, morphologisch, psychologisch, historisch, mit einem Wort wissenschaftlich begriffen sein. Und dies setzt wiederum die Kenntnis der Bibeln der ausserchristlichen Völker voraus. Hierzu sind aber erst die notdürftigsten Materialien vorhanden. Noch zur Stunde gibt es keine vollständige Ausgabe des Veda, keine zuverlässige Uebersetzung. Vom buddhistischen Kanon besitzen wir nur sehr wenige Schriften im

Original. Der Zendavesta ist zwar im Gesamttext ediert, aber die Uebersetzung ist sehr schwierig und die Ansichten gehen gerade bei den wichtigsten Stellen und Ausdrücken weit auseinander. Zur Erforschung der Religionen Laotses und Kongtses ist die Kenntniss des Chinesischen nötig, einer Sprache, an welcher selbst die eingeborenen Gelehrten ihr Leben lang studieren. Selbst der Islam, von allen grossen Religionen die zugänglichste, kann nur von eigentlichen Orientalisten gründlich erforscht werden. Die Sutras der Jainas, der Granth der Sikhs sind noch kaum von der Pflugschar europäischer Gelehrter berührt worden. Die wenigen bisher unternommenen Entdeckungsreisen auf diesen Gebieten sind das Werk der Sprachforscher, von Männern wie Lassen, Colebrooke, Bopp, Burnouf, Forster, Wilkins, Stanislas Julien, Spiegel, Haug, Weber, Roth, Böthlingk, M. Müller, Rödiger, Sprenger. Allein diese Gelehrten haben so viele Arbeit, der nur sie gewachsen sind, dass sie nicht Zeit haben, die Resultate derselben für die Religionskenntniss gehörig fruchtbar zu machen. Der Historiker unternimmt das Studium dieser Religionsformen lieber gar nicht, um sich nicht auf Autoritäten aus zweiter Hand berufen zu müssen. So sind die Religionsforscher ausser auf die Vorarbeiten der Linguistik grösstenteils auf sich selbst angewiesen. Die Barthelemy-St. Hilaire, die Köppen, Benfay, Castren aber sind seltene Erscheinungen in der Wissenschaft, und eine allgemeine Erforschung der Religionen ist nicht nur noch lange nicht vollzogen, sondern steht, wenn nicht frisch Hand ans Werk gelegt wird, noch im weiten Feld. Zur Gewinnung einer umfassenden Kenntniss der Religionen ist aber vor allem Vergleichung erforderlich. Wie man den Charakter einer Sprache erst beurteilen kann, nachdem man sie mit andern ähnlichen und unähnlichen verglichen hat, so verhält es sich auch mit den Religionen. Zur Vergleichung derselben gehört jedoch nicht bloss die Kenntniss der orientalischen, ostasiatischen und indogermanischen Sprachen und Religionen, sondern auch ein freier Ueberblick über die Entwicklung des ganzen menschlichen Denkens, damit man jedem System seinen Platz da anweisen kann, wohin es gehört, und überall die Hauptpunkte, auf die es ankommt, das wirklich Wichtige und Wesentliche aus den oft wunderlich verworrenen Hirngespinnsten der religiösen Vorstellungswelt herauszugreifen vermag. Da kann sich also die Religionsforschung nicht über Mangel an Arbeitsstoff beklagen. Es wird vielmehr die konzentrierte Kraft und Ausdauer vieler

vereinter Arbeiter erfordern, bis hier nur einmal eine wirklich solide Grundlage geschaffen ist, auf welche die Missionsapologetik abstellen kann. Noch liegt das Feld beinahe brach. Ausser einzelnen zerstreuten Aufsätzen und Schriften von Sprachforschern gibt es der eigentlich religionsvergleichenden Werke bis heute noch wenige. Hegels Religionsphilosophie und ähnliche stehen weit ab von einer haltbaren historischen Grundlage. Man durchgehe die Kollegienverzeichnisse der deutschen, niederländischen, schweizerischen Hochschulen. Wie viele wird man finden, in denen die theologische Jugend zu einem Rundgang durch alle Systeme religiösen Denkens und Glaubens eingeladen würde?¹⁾ Wohl finden wir die Apologetik reichlich vertreten, aber ihr Gewinn für die Mission ist bis jetzt spärlich genug ausgefallen. So hat die Missionsapologetik also noch freien Spielraum. Bis eine allgemeine Religionswissenschaft fertig dasteht, um ihr als bleibende Basis zu dienen, wird die Theologie aber noch erst eine Menge neuer Disziplinen entstehen sehen müssen. Spiess²⁾ verlangt vergleichende Exegese, Dogmatik, Ethik und Religionsgeschichte. Fügen wir noch hinzu: vergleichende Mythologie, Ethologie, Religionspsychologie, Kultustheorie u. s. f. Es leuchtet ein, wie vom Boden einer solchen wissenschaftlichen Vergleichung alles Religionswesens der Menschheit aus ein völlig neues Verständnis der Religion überhaupt und des Christentums im besonderen sich anbahnen und welche eminenten Dienste sie speziell der Mission zu leisten imstande sein wird.“

Es ist hier der Ort, festzustellen, was „Religionsgeschichte“ eigentlich sei. Buss fordert sie als etwas, das damals noch nicht da oder erst in der Bildung be-

1) Hier macht Buss noch die Anmerkung: „Eine im Jahr 1869 veranstaltete Statistik der Vorlesungen der theologischen Fakultäten sämtlicher deutschen Hochschulen ergab, dass an keiner bisher je ein Kollegium über vergleichende Religionsforschung gelesen wurde.“ Wir haben heute nur eben die Anfänge eines besseren Zustandes. — Obige Sperrungen nach der Vorlage.

2) *De religionum indagacionis comparativae vi et dignitate theologica.* Diss. Jen. 1871. *Logos spermaticos.* Leipzig 1871. *Comparative study of religions and its importance for christianity.* Jena 1874.

griffen war, jedenfalls von den Theologen als den zünftigen Vertretern einer Wissenschaft von der christlichen Religion noch nicht in seinem Wert erkannt und darum nicht betrieben wurde. Religionsgeschichte als Wissenschaft ist die Wissenschaft von der Mannigfaltigkeit der Religionen. Weil diese Religionen in der Geschichte der Menschheit gegeben sind, ist sie eine geschichtliche Wissenschaft, und weil alles solid menschliche Wissen und Erkennen auf verständigem Unterscheiden und Vergleichen beruht¹⁾, ist sie eine vergleichende Wissenschaft. Nun hat es ein Interesse für die Mannigfaltigkeit der Religionen gegeben, solange es überhaupt interessierte, denkende Menschen gab, die darauf aufmerksam geworden waren. Das ist schon lange vor Christi Geburt der Fall gewesen, bei den Griechen so gut wie bei den Juden. Aber für die Fülle der Religionen auf Erden, für die Macht und Bedeutung der nichtchristlichen, ist der Christenheit das Auge erst seit dem sechzehnten und siebzehnten Jahrhundert aufgegangen. Nicht nur Amerika und Australien waren erst damals entdeckt, auch das östliche Asien mit seiner ungeheuren Menschenmasse und seinen grossen Religionen wurde erst damals recht bekannt. Und das in einer Zeit, wo die schrecklichen Religionskriege in Deutschland, Frankreich und Grossbritannien die naive Zuversicht zu dem Anspruch der christlichen Konfessionen, die alleinige reine Wahrheit zu bieten, gründlich ins Wanken gebracht hatten. Seitdem rechnet man, zunächst in den gebildeten Kreisen, bald auch und heute bis in

1) Buffon, De la nature de l'homme: Nous ne pouvons acquérir de connaissances que par la voie de la comparaison.

die breiten Massen hinein, mit der Mannigfaltigkeit der Religionen, indem man sich in dem Anspruch der eigenen Religion, die rechte zu sein, dadurch wankend machen lässt. Es ist die Stimmung des „Nathan“, oder wie man den „Nathan“ versteht, die in weiten Schichten der Bildung und Halbbildung bei den europäisch-amerikanischen, den christlichen Kulturvölkern geradezu herrschend geworden ist. Wissenschaft freilich ist das noch nicht.

Dazwischen hatte man aber auch von ganz anderer Seite her sich mit den fremden Religionen energisch zu beschäftigen angefangen. Seit den Tagen des Pietismus, also seit 1600 ungefähr, war auf protestantischem Boden, wie schon früher auf katholischem, der Trieb zur Mission erwacht, und seit 1800 ungefähr sehen wir eine Menge von Menschen und Institutionen sich eifrig und erfolgreich um die Bekehrung der Heiden, ja auch der Muhammedaner und Juden bemühen. Wie oft hat man von christlicher Seite das neunzehnte Jahrhundert als „Missionsjahrhundert“ gefeiert, mit Stolz und mit Recht! Nun ist es einfach unmöglich, die Anhänger fremder Religionen zu Christen machen zu wollen, ohne dass man sich um ihre bisherige Religion kümmert. Die Missionare draussen lernen eine fremde Gedanken- und Sittenwelt kennen und berichten darüber an die heimischen Missionsfreunde; bald begreift die heimische Missionsgemeinde, dass sie am besten Leute in die Arbeit draussen schickt, die schon vorher eigens dafür ausgebildet und ernstlich mit dem Religionswesen, das ihrer draussen wartet, vertraut gemacht sind. Wo also Missionschulen errichtet wurden, da hat man ganz von selbst

auch eine Unterweisung in den fremden Religionen eingefügt, soweit Zeit und Kräfte das zuliessen. Dies ist so gehalten worden, schon ehe Buss sein Verlangen nach einer allgemeinen Religionsgeschichte als Grundlegung einer besseren Missionsapologetik und Missionspraxis aussprach, und wird heute so gehandhabt in allen Missionsgesellschaften Europas und Amerikas, auch wo Bussens Stimme nie hingedrungen ist. Aber das, was Buss meinte, ist doch damit keineswegs überall erfüllt. Denn Buss wollte Religionsgeschichte als ungebundene Wissenschaft nach den allgemein geübten und anerkannten Grundsätzen der Profanhistorie. Was aber in den Missionsanstalten als Religionsgeschichte getrieben wird, ist gemeinhin — bei aller Güte und Zuverlässigkeit des im Einzelnen dargebotenen Stoffes — gebunden an die alte biblische Geschichtsbetrachtung. Es ist in dem Sinn abhängig von der Bibel, wie es die meisten Missionsgesellschaften überhaupt sind, dass sie nicht nur ihren Glauben nehmen und finden aus der Bibel — das tun wir, bewusst oder unbewusst, alle —, sondern, dass sie auch das eigentümliche Geschichtsbild der Bibel festhalten: Ein Menschenpaar im Paradies, Ein Sündenfall, Ein auserwähltes Volk, Eine Offenbarung, Eine Erlösung, Eine Geschichte Gottes mit den Menschen, nämlich die, welche in dem einstmaligen orbis terrarum der Alten angehoben und dann nach Europa und Amerika hin sich fortgesetzt hat, um nun endlich eben durch die Mission allmählich alle Völker der Erde in ihren Bannkreis zu ziehen. Angenommen einmal, dieses Bild von der Welt- und Menschheitsgeschichte sei richtig, so ist es jedenfalls nicht von irgendwelchem Studium der nichtchrist-

lichen Völker und ihrer Religionen her (das alttestamentliche Israel ausgenommen) gewonnen, sondern es wird eine ganz bestimmte uralte Ansicht vom Verlauf der Völkergeschichte auf die nichtchristliche Welt draussen angewandt. Ich leugne gar nicht, dass in dieser Geschichtsbetrachtung, sofern sie von lebendigen Christen aus ihrer Erfahrung heraus mit aller Wucht der Ueberzeugung vertreten und durch das Werk der Heidenmission selbst in neue Geschichte umgesetzt wird, Wahrheit steckt — eine religiöse Wahrheit, zu der ich mich selber bekennen werde —: nur ist der Unterricht über die fremden Religionen, der in diesen Rahmen eingespannt wird, keine historische Wissenschaft, wie wir die heute verstehen, und also keine wissenschaftliche Religionsgeschichte.

Wir brauchen die Frage wahrlich nicht aufzuwerfen, ob es eine absolute Voraussetzungslosigkeit der Wissenschaft gibt: genug, es ist gegenüber jener biblischen Geschichtsbetrachtung, die auf Jesaias und Augustin sich stützt, eine anders möglich, die, ohne irgend nach der Bibel zu fragen, z. B. die Geschichte des indischen Volkes durchforscht, von den ältesten Stücken des Veda durch Brahmanismus und Buddhismus hindurch bis zu der bunten Fülle des heutigen Hinduismus mit all seinen Wucherungen und Sekten, oder die Geschichte des chinesischen Volkes zurück bis über die Restauration des Konfuzius hinaus, und dann durch Konfuzianismus, Taoismus und Buddhismus bis zu seinem heutigen Zustande. Hat man diese Arbeit auf Grund der Quellen, der toten und der heute lebenden, getan, dann erst mag man sich wissenschaftlich darauf besinnen, dass es auch

christliche Völker gibt und eine christliche Religion, und mag vergleichen, gegenseitig abwägen, kritisieren und die positiven Beziehungen herstellen, soviel man will. Aber die Erhebung des Tatbestandes aus jenen ostasiatischen Quellen, wie die Erhebung des Tatbestandes auf dem Boden aller übrigen fremden Religionen, ist eine so ungeheure Aufgabe, dass man gar nicht so schnell damit zu Ende kommt, gar nicht so schnell Schlüsse ziehen, gar nicht so schnell von Ergebnissen berichten kann, wie das unter der Herrschaft der widersprechendsten Tendenzen vielfach geschieht¹⁾. Jedenfalls, seit B u s s eine solche Wissenschaft herbeisehnte, ist sie gekommen. In den Anfängen zwar erst, und nicht in erster Linie von den Theologen, ihrer Arbeit und ihrer Gunst getragen, aber allmählich auch von den Theologen übernommen und anerkannt: voran in der Schweiz, in Holland, in Frankreich, Italien, England und Amerika, in Schweden und Dänemark.

Und nun zeigt sich, dass diese in siegreichem Vordringen begriffene Wissenschaft der Religionsgeschichte keineswegs als förderlich für den christlichen Glauben und für die christliche Mission insbesondere überall empfunden wird so, wie B u s s das hoffte und wollte. Nicht nur Missionare draussen und Missionsmänner daheim bekreuzigten sich vor dieser Neuheit, mag sie ihnen als profane Disziplin oder als moderne Theologie entgegen-treten; auch Theologen, die in der Schätzung dieser

1) Hierzu schreibt mir H a c k m a n n: Kräftig unterstreiche ich die Erinnerung, dass zunächst einmal einfach zu arbeiten und zu lernen ist, ohne viel Seitenblick und allgemeine Theorie, was gar nicht genug gesagt werden kann.

Wissenschaft drinstehen, seufzen unter ihr und finden die reine Freude am Christentum dadurch beschwert. Als Zeugnis dafür genügt, wie Troeltsch a. a. O. unter den Schwierigkeiten der Mission in der modernen Welt eben die „moderne Religionswissenschaft“ einführt, „die letztgeborene unter den modernen [historischen] Wissenschaften“. Sie zwingt uns zu einer ganz anderen Auffassung der nichtchristlichen Religionen [und also auch der christlichen Religion], als unsere Väter sie hatten:

„Darnach fällt die Fiktion weg, als sei der Anfang der Religion eine vollkommene Gotteserkenntnis gewesen, und als sei das Heidentum oder die nichtchristlichen Religionen das Ergebnis des Sündenfalls, die Verfinsterung der ursprünglichen Erkenntnis und ihre Verderbung zum Götzendienst, die alle Götzendiener ohne das bekehrende Licht des Evangeliums zur ewigen Unseligkeit verdammt. An Stelle dessen tritt ein völlig anderes Bild. Die Anfänge sind uns unbekannt; aber was wir dann später im Lichte der Geschichte erblicken, das ist eine vielgestaltige, im ganzen emporstrebende Entwicklung; in ihr fehlt es nicht an furchtbaren Missbildungen und Entartungen, aber auch nicht an verschiedenen, in Sittlichkeit und Frömmigkeit ausserordentlich tiefen und reichen Religionen. Wenn wir das Christentum auch als den Höhepunkt dieser Entwicklung betrachten, so ist dabei doch auch die ausserchristliche Religion wahres und tiefes religiöses Leben von oft recht grossartigen Früchten des inneren Lebens. Es ist keine Rede von der allgemeinen, gleich verfinsterten und sündigen Masse der Verlorenen und Verdammten ausserhalb der Christenheit, die aus Mitleid und zur Rettung für die ewige Seligkeit bekehrt werden müssen. Mit dieser Theorie hat das Christentum sich gepanzert, um theologisch da, wo es schon herrschte, seine Alleinwahrheit und die Notwendigkeit der kirchlichen Gnadenmittel zu beweisen. Von dieser Theorie ist denn auch die Kreuzzugströmung und Gewaltbekehrung und später die pietistische Missionstätigkeit geleitet worden. Sie ist heute für den historisch gebildeten Menschen unmöglich. Damit fällt aber auch der einfachste und dringendste Antrieb

der Mission, die Pflicht des Mitleids und der Rettung, weg. Es handelt sich nicht um Rettung, sondern um Aufrichtung zu etwas Höherem, nicht eigentlich um Bekehrung, sondern um Erhebung. Dann aber muss man sich fragen, ob und wann man ein Recht hat, mit der Mission in fremdes religiöses Leben einzugreifen. Wo es sich selbst genügt und die tragende Kraft einer lebendigen und entwicklungsfähigen Kultur ist, hat man kein Recht, einzugreifen, wie man in solchen Fällen ja auch keine Aussicht haben würde. Weiter ist die Frage, ob das Christentum überhaupt auf alle Entwicklungsstufen der Zivilisation übertragbar ist, und ob es nicht vielleicht Völker gibt, die zu ihm überhaupt nicht fähig und bestimmt sind. Es ist ja schon das Christentum selbst im Zusammenhang mit verschiedenen Kulturstufen sehr verschieden geartet und gar nicht überall bei sich selbst auf die gleiche Höhe der Reinheit und Zuverlässigkeit zu bringen. Da wird man auch von der Religion der Menschheit erwarten dürfen, dass immer verschiedene Stufen und Arten untereinander bestehen bleiben. Es ist also die Missionsaufgabe jedenfalls keine unbedingte und überall gleiche. Sie ist von Umständen und Verhältnissen abhängig und kann sich schwerlich das Ziel einer unbedingten Christianisierung der ganzen Menschheit stellen. Die Missionsaufgabe aber als eine bedingte erkennen, das heisst die Missionsaufgabe überhaupt unsicher machen und den Eifer lähmen; jedenfalls stellt es die moderne Missionstätigkeit vor ernste Fragen und Schwierigkeiten.“

Das ist, wie Troeltsch zugeben wird, ungefähr das Schrofste, was man theologischerseits über die Lage der Mission gegenüber der modernen Religionsgeschichte sagen kann. Aber ebenso wird Troeltsch zugeben, dass sich für ihn als Christen damit die Sache nicht erschöpft, dass damit das letzte Wort vom Standpunkte des lebendigen praktischen Christentums aus nicht gesagt ist. Vielmehr schildert Troeltsch hier als Mann der Wissenschaft die augenscheinlichen Konsequenzen der Wissenschaft so rückhaltlos als möglich, um die daraus sich ergebenden „Schwierigkeiten“ für die Mission

in der modernen Welt uns so deutlich als möglich zu machen. Aber er denkt ja nicht daran, unter dem Druck dieser faktischen und theoretischen Schwierigkeiten auf die Mission überhaupt zu verzichten oder der Christenheit diesen Verzicht zuzumuten. Da wird doch wohl irgendeine weitere Erwägung von Gedanken und Tatsachen noch möglich sein, welche die Lage in ein anderes Licht rückt. Genug, dass Troeltsch die von Buss so sehnsüchtig begehrte Religionsgeschichte, wie wir sie nun heute glücklich haben, zunächst einmal durchaus unter die Hindernisse des Missionswerks in der modernen Welt einstellt, nicht unter ihre Fördernisse.

Bousset betrachtet die nämliche Religionsgeschichte vom Missionsstandpunkt aus keineswegs mit dem gleichen Misstrauen. Aber wir bleiben aus taktisch-methodischen Gründen zunächst in der Gedankenlinie von Troeltsch. Die Religionsgeschichte als ein Teil der allgemeinen Geschichtswissenschaft kann Eines unter allen Umständen ihrer Natur nach nicht leisten: das Christentum als etwas von den übrigen Religionen dem Begriff nach Verschiedenes behandeln und erweisen. Möglich, dass das Christentum gar keine Religion ist, sondern etwas ganz Anderes (wie das z. B. von Neueren Johannes Müller und Lhotzky behaupten, von Früheren z. B. Richard Rothe). Aber es tritt doch auch als Religion auf und reiht sich bei unzähligen Anlässen, z. B. Volkszählungen, als Glied in die Kette der übrigen ein. Man schlage im Atlas die Religionskarte auf: da wird die christliche Religion einfach als eine Religion neben den andern behandelt. Und die allgemeine Religionsgeschichte stellt sich nun eben von

vornherein auf denselben Standpunkt: Religion ist die Gattung; Christentum, Judentum, Islam, Buddhismus usw. sind die Spezies. Da werden in vergleichender Untersuchung die spezifischen Merkmale der verschiedenen Spezies gewonnen; aber der Gattungsbegriff bleibt als zusammenfassende Einheit über allen und kommt in den gemeinsamen Merkmalen immer wieder zur Geltung. Diese Betrachtungsweise hat etwas Nivellierendes; der Anspruch auf Einzigartigkeit und Absolutheit lässt sich in ihrem Rahmen nicht halten. Man schildert den Relativismus der Religionsgeschichte: ja alle Geschichtswissenschaft relativiert. Sie stellt die Relationen, die Beziehungen, die Zusammenhänge her. Das Christentum, wie es faktisch ist, wehrt sich auch gar nicht gegen diese Behandlungsweise. Der Statistiker, der Ethnograph, der Gegenwartshistoriker arbeitet ohne Schwierigkeiten, wenn er das Christentum mit den übrigen Religionen auf eine Linie aufreht; die Berührungs- und Vergleichspunkte, das Verwandte in der gesamten Erscheinung und einzelnen Entwicklung ergeben sich ihm ganz von selbst. So auch der Vergangenheitshistoriker. Kaum hat er den Gedanken gefasst, dass das Christentum in einem grossen, unerschöpflichen, natürlichen Zusammenhang der Dinge gestanden, dass es aus einem solchen Zusammenhange geboren sei; kaum hat er den Blick dafür gewonnen, so schiessen die Fäden vor seinen Augen tausendfach zusammen und geben ein Gewebe, geben das Bild eines Gewebes, das durchaus zu dem, was wir von der Entstehung anderer Religionen wissen und beobachten, in Analogie steht. Kurz, die geschichtliche Betrachtung ist auf das Christentum ohne Schwierigkeit ausgedehnt

worden (wahrlich nicht zuerst von der „religionsgeschichtlichen Schule“, sondern von ihr nur mit besonderer Konsequenz und unter Einstellung eigentümlicher Leitgedanken). Innerhalb einer geschichtlichen Betrachtung aber gibt es nichts Absolutes. Verträgt also das Christentum die geschichtliche Betrachtung, so ist sein Anspruch auf Absolutheit, das heisst auf einzigartigen, alle andern Religionen ausschliessenden Wert, nach dieser Seite hin nicht aufrechtzuerhalten. Geschichtliche Religion und absolute Religion sind Begriffe, die sich ausschliessen.

Damit soll nun aber wahrhaftig nicht gesagt sein, dass es keine absoluten Werte gebe. Dass es keine Werte gebe, für die der Mensch alles Andere hingeben könne. Keine Perle, um die er alle andern Perlen verkauft. Keinen Schatz im Acker, den zu erwerben ihm kein Opfer zu gross ist. Gott sei Dank, es gibt solche Werte! Und wenn es die gibt, weshalb soll nicht das Christentum ein solcher Wert sein?

Aber zunächst fragt der Religionsgeschichtler nicht so, — auch der fromme nicht. Sondern, indem er sich mit der Gesamterscheinung der Religionen und mit dem Christentum im Zusammenhang aller übrigen Religionen beschäftigt, wird ihm unwillkürlich das Gemeinsame aller Religionen, die Gattung an Stelle der Spezies das Wertvolle. Der Blick erweitert sich ihm weit über die Grenzen der christlichen Religion hinaus; entzückt spürt er: auch da sind Götter — nein: auch da ist die eine, ewige Gottheit, segnend und angebetet — auch da ist echtes frommes Leben, Suchen und Finden. Und indem er als Schauplatz dieser Ueberall-Religion die ganze bewohnte

Erde erkennt, schrumpft ihm die besondere Spezies der christlichen Religion, vollends in der Zersplitterung ihrer Konfessionen, zu einer Winkelsache zusammen. Er schaut weiter, er atmet freier als die enggewöhnten Kirchenchristen. Ueberall auf Erden ist der wahre Theolog, d. i. der wahre Religionswissenschaftler, zu Hause, wo immer übermenschliche Mächte eine Einwirkung auf das Gemüt von Menschen haben — auf die leisen Gebete der Herzen lauschend und auf das Besserwerden derer merkend, die so beten, weil er schliesst, dass Gott an dieser Stelle gewesen sei¹⁾. Soweit Völker auf Erden wohnen, wie geistig getrennt auch sonst, sie stehen ihm in einem grossen Zusammenhang, das ist der (geschichtlich erkennbare) Zusammenhang ihrer Religionen. Aus diesem Meer von Religionen leuchten dann die grossen religiösen Persönlichkeiten hervor, deren Leben wir nachfühlend in uns wiederholen — lauter Wassertropfen, die Sonne widerspiegelnd — geworden nach der geheimnisvollen Ordnung Gottes, die Alles zusammenhält und in allem Mannigfaltigen immer dieselbe ist²⁾.

Dieser religionsgeschichtliche Religionsbegriff ist nicht mehr der geschichtslose der Aufklärung oder die *theologia naturalis* der Orthodoxie und Scholastik, die einfach von der Aufklärung übernommen worden ist, indem man sich mit ihr begnügte und nur die von der Orthodoxie hinzugefügte *theologia revelata* strich. Hier ist die Religion als Tatsache, als geschichtliche Gesamterscheinung erkannt und gewertet. Der Fortschritt der

1) Frei nach Lagarde, Deutsche Schriften.

2) Frei nach Gunkel, Deutsche Literaturzeitung 1904, 18. 1109 f.

Wissenschaft ist auf diesem Punkte ungeheuer; es fragt sich nur, ob der Anspruch des Christentums und insbesondere das Recht auf christliche Mission dabei besser fährt, als vor dem Forum der Aufklärungszeit. Ich glaube doch. Christentum und Mission müssen sich nur nicht einfach von der Religionsgeschichte ans Gängelband nehmen lassen. Sie müssen sie vielmehr zwingen, ihnen zu dienen.

II.

Wie mag das zugehen?

Zunächst sei an ein Goethewort erinnert, weil es eine Wahrheit enthält, die hierher gehört:

Gar manches Herz verschwebt im Allgemeinen,
Doch widmet sich das edelste dem Einen¹⁾.

Ist die Religion kein abstraktes Einmaleins, keine demonstrierbare theoretische Wahrheit, sondern eine geschichtliche Erscheinung, die man erleben muss, wenn man sie haben und begreifen soll, dann packen wir sie nicht fester, indem wir immer weiter in die Ferne schweifen, ins Allgemeine uns verlieren. Wohl geht die wissenschaftliche Betrachtung der Gattung nach und stellt das Gemeinsame fest, wohl freut sie sich der Fülle des Einzelnen, in der der Reichtum der Gattung sich offenbart, und beides, das Allgemeine wie die Mannigfaltigkeit des Besonderen, kann Gegenstand auch der religiösen Anschauung werden. Aber „in der Beschränkung zeigt sich erst der Meister“. Meister werden in der Religion, etwas können, leisten, besitzen in der Religion

1) Urworte.

kann man nur, wenn man aus der zum Leben allzu dünnen Atmosphäre des Allgemeinen zurückkehrt auf den Boden des geschichtlich Einen. Man kann geistreich spielen oder auch gemütlich sich berauschen an der Allreligion, man kann von dem festen Standpunkt seiner Sonderreligion positiv würdigen all die andern Erscheinungen von Religion ringsumher: aber man muss selber die eine, die seine haben, — anders gibt es nicht lebendige, tragfähige, zeugungskräftige, persönliche Religion.

Und von hier aus gesehen wird die Situation für den Missionsgedanken schon eine ganz andere.

Das geschichtlich Lebendige ist immer das Einzelne, Eigene, Besondere. Nur der Mensch hat eine Geschichte, im höchsten Sinne des Wortes, und er hat, macht, erlebt Geschichte, insoweit er ein Eigenes und Persönliches ist. Das gilt von den Einzelindividuen wie von den Kollektivindividuen, von den Einzelmenschen wie von den Völkern, von den Einzelfrommen wie von den Religionsgemeinschaften oder Kirchen. So steht nun der Christ in seinem besonderen Religionszusammenhang, in seiner besonderen Religionsgeschichte; und in dem Mass, als er darin wurzelt, nährt und trägt ihn die. Sie gibt und erhält aber nicht nur ihm sein Leben, dass er es nun als isoliertes Wesen führe, sondern, wie er empfängt, so gibt er und soll er geben. Er kann gar nicht nur für sich fromm sein, sondern er hat für Andere seine Frömmigkeit. Das ist im weitesten Sinn seine Mission. Und das ist auch die Wurzel seiner Heidenmission.

Wir können das nun so ausdrücken: Wer Glauben hat, der legt auch Zeugnis ab für seinen Glauben. Er

kann ihn nicht verborgen halten. Das Gegenteil ist ungesund. Wie er sich äussert, wie er bekennt, das mag sehr verschieden sein. Die Weisen sind verschieden und die Gelegenheiten. Er bekennt durch Wort und Tat, vor Christen und Nichtchristen. Und das Zeugnis der Christen von ihrem Glauben vor Nichtchristen ist, was wir im engeren Sinne Mission nennen¹⁾.

Nicht das Christentum allein missioniert. Die Religionsgeschichte weiss von Religionen, die nicht missionieren. Teils können sie das nicht mehr, weil sie tot sind: niemand glaubt mehr, was sie einst lehrten. Teils haben sie zwar heute Anhänger, vielleicht sogar Millionen, aber da ist keine Kraft, Andern zu imponieren, Andere zu gewinnen, wohl gar keine Lust, kein Trieb dazu, kein Gedanke daran. Einige Religionen aber breiten sich aus bis auf diese Stunde. Und das sind im Grunde die einzigen, vor denen wir Respekt haben. Eben, weil sie durch ihre Missionskraft sich selber bezeugen, dass sie leben. Im Grunde sind es nur drei, die nach Jahrhunderten wunderbarer Ausbreitung das noch heute tun: der Buddhismus, der Islam und das Christentum. Die sind die einzigen Konkurrenten um die religiöse Weltherrschaft. Die Waffe, mit der sie ihren Konkurrenzkampf ausfechten, ist aber nicht am wenigsten die Mission. Und das Christentum sollte auf die Mission verzichten? aus der Konkurrenz ausscheiden? Es denkt nicht daran. Und wir denken nicht daran.

1) Nicht nur vor Heiden, auch vor Muhammedanern und Juden. Wir reden von „Heidenmission“ der Geläufigkeit des Ausdrucks wegen, a parte potiori. „Proselytenmacherei“ immer ausgeschlossen!

Der Muhammedanismus treibt seine Mission in Afrika, in Ostasien und bis in den Stillen Ozean hinaus. Der Buddhismus arbeitet vornehmlich in China und Japan, wo er mit den heimischen Religionen eine merkwürdige Mischung eingegangen ist, und möchte sein Heimatland Indien wieder erobern. Beide Religionen aber strecken verlangend ihre Arme auch nach dem christlichen Abendland aus. Schon haben England und Amerika buddhistische und muhammedanische Missionsposten. Die buddhistisch-brahmanische Gedankenwelt hat bei uns die Geister schon einmal überflutet (Schopenhauer); war es kein Sieg der Religion, war es eine Ueberrumpelung durch fremde Philosophie, genug, der heutige Menschenverkehr eröffnet tausend Wege und Möglichkeiten. Welche Rolle jetzt, nach dem 11./24. Juli, die islamitische Welt übernehmen wird, weiss Niemand.

In Alledem liegt nun eine Mahnung für alle christlich lebendigen Kreise, ihre Missionskraft umso kräftiger anzuspannen. Gerade die religionsgeschichtliche Lage, je schärfer wir die erkennen, weist uns auf die Wichtigkeit unserer Mission. Man gebe uns doch lieber morgen als übermorgen, wenn man kann, eine rein wissenschaftliche Monographie über die Mission der missionierenden Religionen, vom voraussetzungslosesten vergleichenden Standpunkt aus: und der christliche Missionseifer wird die stärksten Antriebe daraus empfangen. Der Trotz einer heiligen Konkurrenz wird es sein, der gegen das Andringen der Fremdreligionen die Expansionsmacht der eigenen Religion umso energischer entfaltet.

Und das ist nun überhaupt der erste Gesichtspunkt, von dem aus ich mein thema probandum verstanden

sehen möchte. Ich denke an den Trotz des Glaubens, der sich gegen eine ganze Welt setzt, der am Widerstande nur wächst, über die sich türmenden Schwierigkeiten siegreich triumphiert, wenn ich sage: Heidenmission ist die Antwort des Glaubens auf die Religionsgeschichte. Ich nehme dabei die Religionsgeschichte, d. i. die Tatsache der vielen Religionen und die Wissenschaft davon, so feindlich, so widerspenstig dem Christentum, als nur denkbar, und erwarte vom christlichen Glauben oder vom gläubigen Christen darauf nichts Anderes zunächst als ein entschiedenes: Dennoch!

Um das ganz zu begründen, muss ich aber hier ein Wort vom Glauben reden. Man sollte zwar denken, dass sich unter den Christen von selbst verstünde, was Glaube sei. Aber leider ist das nicht der Fall.

Glaube ist, nach Luther, eine verwegene Zuversicht auf Gottes Gnade, so gewiss, dass einer tausendmal darum stürbe. Eine Zuversicht, die fröhlich, frei und willig macht gegen alle Kreaturen. So etwas, wie diesen Glauben, bringt allein der Heilige Geist fertig in uns¹⁾. Kein frommer Mensch sagt, er habe den Glauben von sich selbst, verdanke ihn sich selbst — dergleichen nur zu denken, ist ihm unmöglich —, sondern er muss bekennen: Von Gottes Gnade bin ich, das ich bin; mir ist Erbarmung widerfahren, Erbarmung, deren ich nicht wert. Aus solchem Widerfahrnis heraus fühlt er sich neu geboren, ein anderer Mensch, als er ohne den Glauben war oder sein würde, stark zu allem Guten, siegreich über alles Böse,

1) Frei nach Luthers Vorrede zum Römerbrief in der Septemberbibel.

trotz dem Kampf, der da bleibt, doch im Grunde schon hindurchgerettet durch Sünde, Tod und Teufel, seines Gottes und seines ewigen Heils gewiss.

Dieser Glaube ist christlicher Glaube, sofern er auf Jesus Christus ruht, ihm verdankt wird, ohne ihn nicht unser wäre. Was Luther vorhin vom Heiligen Geist sagte, dass der Glaube sein Werk an uns ist, das hätte er konsequent von Christus sagen können, denn der Herr ist für uns der Geist. Die Geistesgemeinschaft, die wir als Christen mit unserm Gott haben, verdanken wir unserm Herrn und Heiland Jesus Christus. Christlicher Glaube ist eben jene Zuversicht auf Gott um Jesu Christi willen.

Niemand sage, dass wir als moderne Christen, Christen in der modernen Welt, und als moderne, historisch-kritische, religionsgeschichtliche Theologen nicht mehr denselben „Glauben“ hätten! Wenn es anders wäre, würde ich nicht einen Atemzug daran verwenden, zu Ihnen von Glauben und Heidenmission zu reden. Gewiss, das System des Supranaturalismus, in dem auch Luther lebte, als er seines Glaubens froh ward, ist für uns gefallen. Die Garantie, welche eine buchstäblich von Gott eingegebene Bibel dem mit der Bibel vertrauten Gemüte bot, ist nicht mehr. Weil wir historische Kritik üben gelernt haben, auch an der in unserm Bibelbuch zusammengefassten Literatur, aus blanker Wahrhaftigkeit, ist das alte Inspirationsdogma unhaltbar geworden, nicht nur für einige überfreisinnige Theologen, sondern für die gesamte theologische und profane Wissenschaft unserer Tage. Aber Luthers Heils- und Glaubensgewissheit ruht ja gar nicht in dem formalen „Es

steht geschrieben“ (obwohl er gelegentlich recht hartnäckigen Gebrauch davon machen konnte). Sondern, was er als Inhalt in der Bibel fand, was ihm als Geist und Leben daraus entgegenströmte, als Erfahrung und Kraft der Menschen, die das alles einst niedergeschrieben haben: das war ihm Wahrheit, Gewissheit, Trost und Kraft, weil er es selbst in sich erfuh r. Er erlebte Jesum Christum, darin hatte er ihn, und er erlebte des ewigen Gottes Gerechtigkeit und Gnade, darin hatte er seinen Gott. Hierin aber ist schlechterdings Nichts anders geworden von Luther her bis zu uns. Auch wir müssen unsern Erlöser, der uns zum Vater führt, in Jesus Christus selbst erleben, auch wir müssen durch eigene Erfahrung Gottes Kinder geworden sein, — einen andern Weg zur Religion, zur christlichen, evangelischen Religion gibt es nicht und wird es nimmer geben. Und wie wir darin heute noch mit Luther eins sind, so auch mit unsern kirchlichkonservativen Brüdern, nur dass theologische und kirchenpolitische Augengläser sie zuweilen hindern, das zu sehen. Genug: Glaube, christlicher Glaube ist auch für uns freiere evangelische Christen Gewissheit, Heilsgewissheit, in dem Erlebnis Jesu Christi und seiner Wohltat ruhende Heilsgewissheit¹⁾.

Und dieser Glaube, mit dem einst Luther dem Papst und der Kirche, dem Kaiser und dem Reich, dem Teufel und tausend Anfechtungen getrotzt hat, der sollte heute

1) „Inkonsequenz“ nennt es Warneck, auch „fromme Inkonsequenz“, wenn er dergleichen Gedankengänge bei den Religionsgeschichtlern findet. So gegen Bousset AMZ 1908 S. 371. Es ist einfach — Glaube.

mit den Gespenstern der Religionsgeschichte nicht fertig werden? Gerade dieser Glaube soll die Macht haben und dafür sorgen, dass die Religionsgeschichte uns nicht zum Gespenst wird! Und zwar, indem er wider alle Einwürfe der Religionsgeschichte die Heidenmission um so kecker und entschiedener aufrichtet. Sei doch die ganze Menschheit voll von Religion, überall Geschichte Gottes mit den Menschen, überall aufrichtiges Gebet und redlicher Gehorsam gegen Gott im Kampfe gegen das Böse: was hindert mich mein Glaube, das anzuerkennen, wo ich es finde? Ist mir durch Jesus Christus das Angesicht Gottes wirklich gezeigt, der Zugang zu dem Herzen und Willen Gottes wirklich geöffnet worden: wahrhaftig, ich werde die Spuren dieses Gottes mit froher Dankbarkeit preisen, wo ich ihnen begegne, bei Juden, Muhammedanern, Parsisten, Brahmanen und selbst bei den primitivsten unter den Heidenvölkern. Aber Niemand wird mir verdenken können, wenn ich diesen soeben mit den Optimisten angenommenen Tatbestand nicht so leicht anerkenne; wenn ich aus dem Bewusstsein des mir gewordenen Vorzugs heraus den Mangel der Gottesverehrung in den nichtchristlichen Religionen auf zarteste und schärfste empfinde und mit einem Herzen voll heiliger Sehnsucht versuche, den minder begünstigten Brüdern das Bessere zu geben, das ich habe. Tritt mir eine andere Religion im Zeichen der Gesundheit und Kraft entgegen, dann lasst die Geister aufeinanderplatzen, und es soll eine Lust sein, uns mit ihr zu messen; packt uns der Menschheit Jammer an bei dem, was Religion sein will und doch nur ein Zerrbild von ihr ist, so lasst uns zugreifen und wagen und retten, was zu retten ist!

Wer da nicht mittut, hat das Herz nicht auf dem rechten Fleck.

Man lasse doch an diesem Orte den Streit um die Absolutheit des Christentums ruhen! Es ist ja ganz gleichgiltig, ob es gelingt, theoretisch-spekulativ eine Formel zu finden, die sie sicherstellt, — von der Historie derlei zu fordern, ist, wie wir sahen, ein Nonsens — oder ob man sich stolz bescheidet bei der faktischen Ueberlegenheit und Unüberbotenheit der christlichen Religion. Praktisch gleichgiltig ist das, weil man von beiden Erkenntnissen aus die Pflicht und das Recht hat, zu missionieren. Ja, der schlichte Gedanke der Vorzüglichkeit unserer Religion ist, genau zugesehen, noch stimulierender. Denn dann gilt es in der Mission selbst vor allem Andern, die eigene Religion zu erproben, uns in Gottes Namen zu messen mit dem Gegner, und zwar zuerst mit dem, der seinerseits an und bei uns missionieren will. Ihm gegenüber steht Recht und Pflicht der Gegenmission doch wohl auch für den übelwollendsten Kritiker ausser Frage? Wir würden verzichten auf die Würde unserer Religion, wenn wir da den Handschuh nicht aufnehmen wollten. Und in solchen Kämpfen selber gilt es dann freilich, absolute Werte zu vollziehen. Müssen wir fürs Vaterland in den Krieg, dann gewinnt dieses faktisch für uns einen so absoluten (d. i. von allem Andern abgelösten) Wert, dass wir unsern friedlichen Beruf, Weib und Kind, Gesundheit und Leben dagegen für nichts achten. Kein Christ wird als Missionar hinausziehen dürfen, ohne dass er dieselbe absolute Schätzung an seiner Religion vollzieht. Aber auch ein anderes Gleichnis hat hier Statt. Wenn ein Haus

brennt und Menschenleben sind in Gefahr, oder ein Ertrinkender ruft um Hilfe, so achtet der Retter wiederum Gesundheit und Leben, Weib und Kind, alles, was er sonst auf Erden leisten müsste, für nichts, und kennt nur ein ausschliessliches Gut: die Rettung, das Leben seines Nächsten. So auch unser Missionswerk: es gilt einem absoluten Wert, der Seele unsers Nächsten, die wir in Not sehen, und der Rettung, die wir ihr bringen wollen, — vor dieser absoluten Notwendigkeit schweigt dann Alles. Der lebendige Christ, inmitten der konkurrierenden Fremdreligionen, wartet nicht darauf, dass ihm die Wissenschaft die Absolutheit seiner Religion demonstriere; er verlangt überhaupt nicht von der Wissenschaft, was sie nicht leisten kann; sondern mit dem Vorrecht, das das Leben hat vor der Wissenschaft, springt er hinein in den Streit der Religionen und ruft: Hier bin ich, und hier ist mein Gott! Lebt Christentum in uns, so erzeugt es von selber den heiligen Enthusiasmus oder zum wenigsten den heiligen Idealismus, der Mission treibt. Und wenn wir als Christen das nicht tun, so ist nicht die Religionsgeschichte daran schuld, sondern wir sind daran schuld. Nicht kann die Religionsgeschichte dem Christentum die Mission wehren, vielmehr hat das Christentum die Religionsgeschichte zu zwingen, dass sie es als missionierende Religion kennt und anerkennt.

Dies ist das Dennoch des Glaubens, mit dem das Christentum der Religionsgeschichte antwortet, wenn sie ihm wirklich den Weg zur Mission versperren wollte durch den Hinweis auf die Fülle von Religionen draussen in der Welt und durch den Allgemeinbegriff von Reli-

gion. Aber, nachdem ich das so zurechtgerückt habe, wie ich meine, dass wir es sehen müssen, und damit gesagt, was mir heute vor allem am Herzen lag, lassen Sie mich noch eine andere Betrachtungsweise anwenden!

III.

Es steht doch nicht so, dass das Christentum die Religionsgeschichte erst zwingen müsste, ihm zu dienen. Sie dient ihm schon fortwährend und wird es noch ganz anders tun, wenn sie nur nach dem ihr selber innewohnenden Triebe sich weiter allseitig entfaltet.

Ich übergebe den selbstverständlichen Nutzen, den die vermehrte Kenntniss der Fremdreigionen von heute dem Missionsbetrieb allenthalben bringt, von dem auch die konservativste Missionsanstalt gern profitiert, über den kein Streit ist. Ich denke an die ernste Historie zunächst, die bei jeder Erscheinung vor allem ihren Ursprüngen nachgeht, und frage: Hat uns die Religionsgeschichte die Anfänge der grossen geschichtlichen Religionen, hat sie uns ihre Stifter wirklich in einem Lichte gezeigt, dass wir uns in unserer Religion dadurch könnten beunruhigt fühlen? Sind wir wirklich in Gefahr, Muhammed, Zarathustra, Buddha, Kongtse oder Laotse zu unsern Führern zu machen und Jesus dafür den Abschied zu geben, wenn wir die gelehrten Studien unserer Fachleute über diese Männer kennen lernen? Buddha z. B., den kennen wir doch am genauesten, kann der überhaupt ernstlich konkurrieren, wenn es um die Religion geht? Ein Philosoph, und nicht einmal ein origineller, der von Religion, man darf

das ruhig sagen, rein Nichts verstand; ein Ethiker und Menschenfreund, den wir lieb gewinnen und aufs höchste schätzen müssen, dessen Weisheitsschluss aber nichts Anderes war als die konsequenteste Welt- und Lebensflucht, die je gepredigt worden ist; seine Stiftung Mönchtum, sein Erbe ein grosses Kloster mit dem unvermeidlichen Anhängsel der Tertiarier und Klosterfreunde draussen: denn, wo Bettelmönche sind, müssen auch Leute sein, die sie verehren und nähren. Ja, wollen wir denn Mönche werden? Wollen wir ernstlich eine Weltanschauung der Weltflucht? Man spiele doch nicht mit diesen Dingen, man heuchle doch nicht! Wir christlichen Nationen, die auf nichts Anderes aus sind, als auf Weltbeherrschung, jetzt im Begriff, auch noch das Reich der Luft zu erobern, wir sollen unsere Zuflucht nehmen zum Buddha und zu seiner Lehre und zu seiner Gemeinde? Dass buddhistische Gedanken und Stimmungen zu Zeiten unter uns Macht gewinnen, etwa in der Verdünnung und Verarbeitung einer Philosophie wie der Schopenhauerschen, das kann wohl kommen und ist aller Beachtung wert. Aber von der Einbildung, dass das nun Buddha, Buddhismus, buddhistische Religion sei, befreit uns eine ernsthaft betriebene Religionsgeschichte. Sie stellt uns schliesslich vor das wunderliche Phänomen, wie dieser religions- und götter- und seelenlose Philosoph tatsächlich eine Religion nach sich gezogen hat, dieser weltverneinende Mönch eine Weltreligion. — aber was für eine wiederum! Wer redet uns ernstlich zu, den echten Buddhismus anzunehmen, wie er lebt und lebt, kaum, dass der historische Buddha noch darin wiederzufinden ist? Mit diesem lebenden Buddhismus

als Macht zusammenzustossen, ist für das Christentum die ernsteste Sache von der Welt, — da kann es noch Ehre einlegen. Aber Niemand sage doch, dass die religionsgeschichtliche Beschäftigung mit dem Buddhismus eine Gefahr der Versuchung für einen Christen bedeuten könne, der eine wirkliche Gemeinschaft hat mit Jesus und den inneren Kräften des Christentums! Wer die freilich nicht besitzt, der mag sein, wie ein Rohr, das vom Winde hin und her bewegt wird.

Kurz, wenn man ins Detail der Religionsgeschichte eindringt, steht es für das Christentum und seine Mission gar nicht so schlecht. Und je umfassender diese erst in den Anfängen befindliche Wissenschaft ausgebaut werden wird, desto mehr Gewinn wird der christliche Glaube daraus ziehen. Ich möchte da auf einige Aufgaben hindeuten, die der Religionsgeschichte gestellt sind, und die sie noch kaum angerührt hat.

Wir reden soviel von vergleichender Religionsgeschichte. Tatsächlich besitzen wir noch kein Werk, das es unternommen hätte, das Christentum und die übrigen Religionen ernsthaft zu vergleichen. Man erforscht die einzelnen Religionen für sich und stellt sie hinter einander dar; man findet dabei Analogien und erwähnt sie; man versucht eine Rangordnung, eine Einteilung aller Religionen; man stellt, wo es möglich ist, einen historischen Zusammenhang dar. Das macht sich alles um so besser — je skizzenhafter es ist. Die Skizze, das Essay, darf geistreich sein, darf Einfälle haben, darf Luftschlösser bauen. Im besten Falle sind es Programme und Hypothesen. Aber das Christentum umfassen die grossen,

ernsthaften Lehrbücher der Religionsgeschichte überhaupt nicht. Es gibt Gelehrte, die von dieser Disziplin das Christentum von vornherein ausschliessen; das ist prinzipiell unhaltbar, wenn auch bei dem heutigen Stande der Forschung vielleicht praktisch verständlich. Denn es bleibt die Forderung einer durchgängigen radikalen Vergleichung sämtlicher Religionen. Beschränken wir sie einmal auf die grossen, lebendigen, geschichtlichen Konkurrenzreligionen, so wird Eins auf das strengste durchgeführt werden müssen, was noch Niemand überhaupt durchzuführen versucht hat: es werden die Höhen, die Ideen, die Ideale der zu vergleichenden Religionen mit einander gemessen werden müssen, und ebenso dann die Niederungen, die tatsächlichen Zustände, die Verirrungen und Verkümmernngen. Eine ungeheure Arbeit, auch wo man sie nur an zwei Weltreligionen durchführen will. Welche Gelehrsamkeit, welches Verständnis der lebendigen Gegenwart, welche übermenschliche „Voraussetzungslosigkeit“ oder „Gerechtigkeit“ gehört dazu! Aber, wenn der Wissenschaft kein Vorwurf daraus erwächst, dass sie solche Arbeit noch nicht geleistet hat, so soll man doch andererseits nicht so tun, als hätte sie sie geleistet, oder als könnte man mit einigen glücklichen Parallelen das ersetzen, was sie bisher nicht zu leisten vermochte.

Wir haben es noch nicht einmal zu einer ordentlichen Gruppierung der Religionen gebracht. Die Gesichtspunkte dafür müssen wechseln, damit man den Reichtum erschöpft; aber Eins scheint mir notwendig: dass Christentum, Judentum und Islam ganz anders als eine zusammengehörige Gruppe behandelt werden müssen,

ebenso die indischen Religionen, mit Einschluss der iranischen, und die ostasiatischen. Als dritte losere Gemeinschaft bleiben daneben die geschichtslosen, primitiven. Aber geradezu verwirrend wirkt die Selbstverständlichkeit, mit der man diese sogenannten primitiven Religionen an den Anfang einer geschichtlichen Entwicklung zu setzen pflegt. Ehe man so ordnet, soll man sich darauf besinnen, dass auch sie heute lebende Religionen sind, die sich neben den geschichtlichen behaupten, über deren „Geschichte“ wir aber leider nichts wissen. Man tut immer so, als hätte man eine klare Entwicklungsreihe von den primitiven Religionen bis zum Christentum, oder, je nach dem Geschmack des Ordners, bis zum Buddhismus. Die Wirklichkeit spottet der Sicherheit dieser monistischen Anordnung. Gewiss: Entwicklung, Evolution überall, aber immer wieder nur in den engeren Grenzen eines bestimmten Gesichtsfeldes; über die Grenzen hin fehlt nur zu oft die Verbindung; der dogmatische Evolutionismus betrügt den Forscher und den, der von ihm lernen will: Absätze, Sprünge, neue Anfänge, Endkatastrophen führen ein solches System immer wieder ad absurdum. Insbesondere der Unterschied zwischen toten und lebenden Religionen wird noch nicht genug beachtet: längst verstorbene Religionen, in denen Niemand mehr glaubt, werden gelegentlich von Religionshistorikern behandelt als kämen sie heute noch in Betracht, während es für die Forschung wie für die Praxis ein überaus fruchtbarer Gesichtspunkt wäre, diese Religionen zu isolieren und aus ihrem vollendeten Dasein die nur daraus zu gewinnenden Schlüsse zu ziehen.

Unermessliche Arbeit muss noch getan werden, wenn aus der Religionsgeschichte die umfassende Wissenschaft werden soll, die sie gern sein möchte. Der Glaube aber kann nicht warten, bis sie getan worden ist; er kann sich auch von dem Teilwissen, das sie zu Tage fördert, nicht imponieren oder kaltstellen lassen: er nimmt mit der Souveränität des Starken die Erkenntnisse für sich heraus, die seine Mission rechtfertigen. Wie das z. B. der uns leider vor wenigen Monaten entrissene Furrer in seinem Eisenacher Festvortrag über das Christentum als die einzige Weltreligion einwandfrei getan hat, er selbst ein Vorkämpfer und Veteran der Religionsgeschichte¹⁾. Anders will doch auch Troeltsch es nicht, wie der weitere Fortgang seiner Artikel über das Christentum in der modernen Welt jedem beweist, der in die positive Tendenz seiner Gedanken sich vertieft — von Bousset, Weinel und Andern²⁾ zu schweigen. Und dass die moderne wissenschaftliche Religionsgeschichte solche Handhaben enthält, an denen der Missionssinn sich aufrichten und festhalten und starkmachen kann, das ist Gott sei Dank die Kehrseite der Disziplin und zugleich die Kehrseite meines thema probandum: Heidenmission die Antwort des Glaubens auf die Religionsgeschichte, nicht allein im Geiste des trotzens

1) ZMR Bd. 20 S. 321 ff. Auch in Sonderdruck, Heidelberg, Evangelischer Verlag 1905.

2) Weinel, Die urchristliche und die heutige Mission. Niebergall, Welches ist die beste Religion? Beides in den Religionsgeschichtlichen Volksbüchern. Harnack, Grundsätze der evangelisch-protestantischen Mission. ZMR Bd. 15 S. 296 ff. (auch Sonderdruck, Berlin, Haack 1900, auch in den Reden und Aufsätzen, Bd. 2).

„Dennoch“, sondern auch im Geist eines folgerichtigen „Deswegen“ und „Darum“.

IV.

Es gibt keine Wissenschaft und keine Theorie, hinter der die Missionsträgheit der Christengemeinde sich verschanzen könnte. Es gibt insonderheit keine moderne Theologie, insbesondere keine „religionsgeschichtliche“, die eine solche Trägheit erlaubte oder gar rechtfertigte. Heidenmission unterlassen, Heidenmission verwerfen, kann ich bei Christen nicht anders beurteilen denn als ein offenes Manko ihres Christentums. Und so gewiss nicht Jeder Alles leisten kann, also nicht Jeder Missionar werden, auch nicht Jeder Zeit und Geld dem Missionswerke sonderlich opfern, so dass hier innerhalb der Christenheit eine Arbeitsteilung immer bleiben wird, so gewiss müssen jeder einzelne Christ und noch mehr jede christliche Richtung oder Gruppe oder Partei oder Kirche ihr christliches Charisma unter anderm auch darin bewähren, dass sie an der Ausbreitung der christlichen Religion positiven und aktiven Anteil nehmen.

Stehn aber Pflicht und Recht, Sinn und Eifer für die Heidenmission auch gerade angesichts der Religionsgeschichte fest, so wird nur Alles darauf ankommen, wie diese Heidenmission wirklich getrieben wird. Das Werk der europäischen und der amerikanischen Missionchristen, das sie im neunzehnten Jahrhundert vollbracht haben, liegt vor Aller Augen. Kein Wunder, dass sie, dieser Erfolge froh, sich nicht gern wollen drein reden lassen in die Art ihrer Arbeit. Ich halte es aber für falsch, wenn man aus Respekt vor dieser grossartigen

Arbeit auf weiteres Nachdenken über die rechte Missionsmethode und auf neue Versuche verzichten wollte. Unser Buss ist mit seinem Werk über die christliche Religion 1876 durchaus auf dem richtigen Wege gewesen. Sein Werk war zunächst eine volle Anerkennung des von den bisherigen Missionsfreunden Geleisteten: das ist von ihnen über der dann folgenden Kritik viel zu sehr übersehen worden¹⁾. Bussens nachfolgende Kritik aber war eine positive: wohlbedachte Vorschläge zu ergänzender Arbeit. Etliche Seiten werden ja phantastisch: ich denke an die Partien, wo das Ideal des Missionars zu sehr nach dem Bilde eines Universitätsprofessors gezeichnet wird, — es liegt eine starke Ueberschätzung der Bildung und des Zusammenhangs von Christentum und Kultur da zu Grunde. Aber viele von Bussens Wünschen sind dadurch gerechtfertigt, dass sie die Praxis oder wenigstens der gute Wille der alten Missionsgesellschaften selber seitdem erfüllt hat. Gewiss nicht in Abhängigkeit von Buss und seinem Buch (aber der Eine oder Andere hat doch vielleicht auch daraus gelernt). Die erfolgreiche Anbahnung einer verbesserten Missionstheorie und Missionspraxis ist bei uns in Deutschland schlechterdings das Verdienst Warnecks und seiner Allgemeinen Missions-Zeitschrift, einer Zeitschrift, die vom Jahre 1874 an existiert, deren Anfänge also genau in den Jahren liegen, in denen das Buch von Buss entstand. In England und Amerika hat die er-

1) Vielleicht war daran schuld, dass Bussens Werk den (übrigens auch ganz lehrreichen) Pamphleten von Langhans auf dem Fusse folgte. Buss hat aber seine volle Selbständigkeit Langhans gegenüber energisch betont. Vgl. Buss S. 349 f.

finderische Praxis selbst der Theorie vorangeleuchtet. Kurz, viele der Reformen, die B u s s forderte, sind inzwischen durchgeführt worden, oder ihre Durchführung steht in Aussicht.

Unser Verein hat dabei nur wenig tun können. Denn er ist eine kleine Kraft. Immerhin ist seine Gründung eine Tat von besonderem Werte gewesen für unsere Theologie und Kirche. Er war auch eine Antwort des Glaubens auf die Religionsgeschichte, wie sie gerade die sogenannten liberalen Theologen — ich nenne den nun auch nicht mehr unter uns weilenden P f l e i d e r e r — weitblickend kommen sahen. Die Monatsschrift des Vereins, die seit 1886 besteht, symbolisiert diese Tatsache vortrefflich durch ihren Namen: „Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft“. Ich rechne es dem theologischen Altliberalismus jener Tage hoch an, dass er sofort auf die eben erst sich ankündigende religionsgeschichtliche Epoche die Antwort der Gründung dieses Missionsvereins gegeben hat. Wir um A l b r e c h t R i t s c h l haben damals weder das Interesse für die Religionsgeschichte noch das für die Mission geteilt. Wohlverstanden, wir sind Missionschristen gewesen so gut wie andere Kirchenchristen, haben unsere Missionsstunden gehalten und unsere Missionsbeiträge gezahlt. Mancher von uns hat bei seiner amtlichen Beschäftigung mit der Mission auch rasch ein ernsteres Interesse dafür gewonnen. Im allgemeinen ist dies dann den älteren Missionsgesellschaften zugute gekommen, wie denn W a r n e c k mit seiner Zeitschrift zumeist auch unser Führer wurde. Von literarischen Leistungen aus dem engeren Kreise der Ritschlschen Schule zur Mission

wüsste ich aber nur ein Buch zu nennen, und das ist ein Ehrendenkmal der Basler Mission geworden: Bornemanns Einführung in die evangelische Missionskunde (1902). Harnacks ausgezeichnetes Werk: Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten (1902, zweite Auflage 1906) — ist aus historischem Interesse erwachsen. Einzelne Ritschlianer haben auch früh schon diesem unserm Verein gedient: um nur eines Verstorbenen zu gedenken, nenne ich Gottschick; im allgemeinen bleibt es dabei: die Mission hat für uns als Ritschlsche Theologen im Hintergrunde gestanden, ebenso, wie die Religionsgeschichte. Das ist anders geworden dank der religionsgeschichtlichen Schule¹⁾. Sie hat uns das Missionsproblem brennender gemacht, und sie hat gleichzeitig dazu geholfen, dass die Differenzen zwischen der altliberalen und der Ritschlschen Theologie zurückgetreten oder überwunden worden sind. Denn auf ernsthaft betriebene Religionsgeschichte kann das christliche Gemüt nicht anders reagieren als durch Missionsarbeit: indem uns das aufgegangen ist, haben wir auch den Allgemeinen Evangelisch-Protestantischen Missionsverein mit neuen Augen angesehen und die Leistung des kirchlich-theologischen Altliberalismus auf diesem Gebiete schätzen gelernt; und diese Schätzung ist ganz vornehmlich die Brücke gewesen, auf der wir religiös und persönlich uns näher gekommen sind.

Indem wir aber mit in die Arbeiten dieses Vereins hineingezogen sind, indem gleich den Altliberalen vor

1) Zu dieser muss ich in diesem Zusammenhang Hackmann rechnen.

25 Jahren die Mission angesichts der Religionsgeschichte auch uns zum Lebensproblem wird, stehen wir alle mit einander heute vor derselben Frage nach der rechten Missionsmethode, wie die Gründer unseres Vereins vor 25 Jahren. Denn, was man auch zu Gunsten unseres besonderen Missionswerkes mag sagen dürfen, beantwortet hat es diese wichtige Frage nicht.

Es wäre eine der schönsten Gaben zur bevorstehenden Feier des 25jährigen Bestehens unseres Vereins, wenn B u s s uns sein Buch noch einmal in zeitgemäss veränderter Gestalt wiederschenken könnte. Das würde freilich eine starke Kraftanstrengung bedeuten. Denn von dem damals Geschriebenen würde kaum ein Buchstabe bei dem andern bleiben. Aber gerade das wäre das Interessante, wenn in einer solchen neuen Auflage — vergriffen ist die alte ja längst — der Verfasser uns zeigen wollte, wie viel von seinen damaligen Forderungen und Vorschlägen heute erfüllt oder in der Erfüllung begriffen ist — durch die Arbeit der alten Missionsgesellschaften selbst, mit und trotz ihren pietistischen Grundlagen. Eine Fülle von Welterfahrung hat sich in diesen Kreisen inzwischen angesammelt und drängt nach Betätigung im Dienste des Glaubens. Und wenn die Leiter der alten Werke könnten, wie sie wollten; wenn sie nicht durch die Enge ihrer Kontribuenten und zum Teil auch ihrer Sendboten selbst vielfach zurückgehalten wären, würden sie von dieser Erfahrung noch ganz anders Gebrauch machen und manchen neuen Weg erproben. Umgekehrt ist nicht selten unserm Verein von seinen eigenen Freunden oder Missionaren gesagt worden: die einzige prinzipiell und praktisch wirksame Missions-

methode sei doch die altpietistische. Ich erinnere an Spinners viel berufenes Wort in seinem Bericht vom 1. August 1888 (ZMR Bd. 4 S. 59 f.) und an Schillers jüngst ausgegebene verwandte Losung: „Die Mission wird gut tun, zielbewusst den Weg einzuschlagen, der in dem Heilandsworte Matthäus 11, 25 gekennzeichnet worden ist“ (AMZ Bd. 34 S. 113). Das ist die Stelle, wo der Herr Jesus dem Vater im Himmel dafür dankt, dass er solches den Weisen und Klugen verborgen, den Unmündigen offenbart habe. Als Ausdruck einer besonderen Stimmung unter dem Eindruck einer sich immer wiederholenden Tatsache gibt es nichts Wahreres und Ergreifenderes als dies Jesuswort, und seine Jünger werden sein Werk nicht treiben können, ohne Gleiches zu erleben und an Gleichem sich aufzurichten. Wenn man aber dies uns als erschöpfendes Prinzip der Missionsmethode hinzustellen versucht, so versündigt man sich an dem Jesusworte durch falschen Gebrauch. Nichts tut der Mission mehr not als die Bereitschaft auf immer neue Möglichkeiten und Wege der Praxis; und Führer kann dabei nur sein der Glaube als freie Hingabe an Jesus im Geist, keinerlei Nachfolge im Bann buchstäblicher Nachahmung. Jesus hat den Grund gelegt; bauen lehrt uns Gott durch die Bedingungen der Wirklichkeit, die er um uns her ausbreitet. Und da kann kein Zweifel sein — wie denn die Heidenmission unserer Tage als grosses Ganze das nur bestätigt —, dass die pietistische Einzelbekehrung mit ihrem Ziel, der kleineren oder grösseren Gemeinde von Bekehrten, nur ein Weg der Ausbreitung des Christentums ist neben andern. Zu nahe rückt heute ein Erdteil dem anderen, eine Kultur

der anderen, eine Weltreligion der anderen; wie lange dauerts noch, und sie umarmen einander völlig im Zeichen des Weltverkehrs, und es wird nur die Frage sein, ob in dieser furchtbaren Umarmung die Liebe siegt oder der Hass. Schon sind in dem Jugendunterricht und in der ärztlichen Mission auf der ganzen Linie neue Weisen gefunden; aber, dass die überlegene Kraft des Christentums sich nicht noch ganz anders bewährt, liegt doch nur daran, dass es in seinen Laien, die ohne Unterlass alle Zonen befahren und bevölkern, unsern Kaufleuten, Beamten, Aerzten, Reisenden, immer wieder die unwillkürlichen Boten seines Geistes entbehrt, die es an ihnen haben müsste. Ich wage zu hoffen, dass die zunehmende Reibung der Religionen den Funken eines heiligen Feuers vielerwärts entfachen wird, wo es heute noch kalt und öde ist. Wir sind noch nicht am Ende der Wege Gottes, auch in Sachen der Mission. Und da wir doch nicht überall Unglauben konstatieren können, wo Christen sich ihrem Missionsberufe versagen, müssen und dürfen wir hoffen, dass sie zur rechten Stunde noch begreifen werden, wie es nur e i n e Antwort des Glaubens auf die Fülle der Fremdreligionen gibt: Mission. Hat der Missionsgedanke einst in unsern Vätern geschlummert trotz ihrer festen Gläubigkeit, um zur rechten Stunde aufzuleben, weshalb sollen wir nicht hoffen, dass er auch in unsern christlichen Laien, wo er heute noch schläft, künftig zu Tat und Leben erwachen wird?

Diese Zuversicht wünschen wir vor allem unseren Missionaren, die draussen am Werke stehen. Sie sind doch die Hauptpersonen in unserm Verein. Recht betrachtet, dienen wir ihnen nur. Und wir dienen ihnen

oft schlecht genug, indem wir ihnen nicht so kräftig zur Seite stehen, wie sie es brauchen. Nichts kläglicher, als wenn die Männer, die draussen stehen, offene Türen sehen, Möglichkeiten Gutes, Neues zu schaffen, und sie müssen an sich halten, weil die Unterstützung aus der Heimat zu spärlich fliesst. Wenn es mit unserm Werk in Japan und China nicht ganz anders vorangeht: liegt es an der Sprödigkeit des Arbeitsfeldes draussen? Es hat noch niemals an Arbeitsgelegenheit gefehlt. Nein, es liegt an der Kleinheit und Mattigkeit unserer Missionsgemeinde daheim. Sie muss eine viel grössere Zuversicht haben zum Werk, eine viel offenere Hand zur Aufbringung der Mittel, einen viel freieren Blick zur Entdeckung neuer Wege und Methoden. Insbesondere unserer Vereinsleitung wünsche ich einen Glauben, der durch die Freude an der heiligen Sache Massen in Bewegung setzt und in der Unterstützung neuer Missionsgedanken unserer Missionare sich durch keinerlei Kleinmut beirren lässt, auch nicht durch ein langsames Verständnis unserer eigenen Missionsgemeinde. Welcher Verein soll darin denn frei vorangehen, wenn nicht der unsere? Geradezu erfinderisch sollten wir sein, auf neue Weise das Christentum hineinzutragen in die moderne Heidenwelt! ¹⁾

Oder, wenn es nun draussen noch nicht so siegreich vorangeht, liegt es daran, dass unsere Missionare nicht das rechte Evangelium bringen? Freilich liegt Alles für den Erfolg an unseren Missionaren, ihrem Ernst,

1) Vgl. Missionar Wilhelm-Tsingtau in der Christlichen Welt 1909 Nr. 6: „China und das Christentum. 2. Die Arbeitsmethoden“.

ihrem Eifer, ihrer Einsicht und Ausdauer, ihrem Christentum. Aber wahrhaftig, wenn sie bei allem Besitz, den sie mit hinausnehmen, Suchende bleiben: das macht sie nicht minder fähig, den Heiden finden zu helfen. Im Gegenteil. „So ihr Glauben habt als ein Senfkorn“ sagt der Heiland. Die Wurzel muss echt sein, dann sind wir seine rechten Jünger; Glaube muss da sein, so sind wir seine berufenen Apostel; der bessere Inhalt macht den Wert unseres Evangeliums, nicht irgendwelcher graduelle Vorzug sonst. Aber unser Wissen ist Stückwerk, unser Weissagen ist Stückwerk, und wir warten alle mit einander der Vollendung, die Gott geben wird. So mögen denn unsere Missionare arbeiten in Geduld und Hoffnung und, wenn auch in kleinem Kreise, den Beweis des Geistes und der Kraft führen für unseren christlichen Glauben angesichts der grossen, weiten, unermesslichen Religionsgeschichte.

Machtstaat, Rechtsstaat, Kulturstaat.

Rede auf dem Deutsch-nationalen Friedenskongress in Jena
10. Mai 1908.

Als ein bisher Ihrem Kreise Fremder mache ich nur zaudernd von dem Vertrauen Gebrauch, das Sie mir erwiesen haben, indem Sie mich aufforderten, dies Schlusswort zu sagen. Sie haben den Gedankenkreis, der von Ihrem Programm umfasst wird, so eifrig durchgearbeitet und Ihren festen Willen dreingegeben, dass der Neuling nur mit aller Bescheidenheit von denselben Sachen zu Ihnen reden darf. Vielleicht treffe ich nicht in Allem die Meinung, die in der Deutschen Friedensgesellschaft herkömmlich oder herrschend ist; dennoch eine verwandte Meinung wird es jedenfalls sein; und wenn ich dafür die Zustimmung weiter Kreise auch ausserhalb des Ihrigen in Anspruch nehme, so wird Ihnen das nur recht sein.

Als Ihre ehrende Einladung an mich kam, habe ich mir rasch das Thema gestellt: **M a c h t s t a a t**, **R e c h t s s t a a t**, **K u l t u r s t a a t**, und ebenso rasch ist es von Ihnen genehmigt worden. Mit theoretischen Ausführungen über den Staatsbegriff möchte ich uns nicht lange aufhalten; es drängt mich zu praktischen Sätzen, die von aktueller Bedeutung sind. Ich möchte den Wert dieser dreigliedrigen Begriffsreihe herausarbeiten gegenüber

einem vierten Staatsbegriff, der nicht in die Reihe gehört, nämlich dem des Nationalstaats.

Insbesondere wollen wir der Kürze halber die Frage nach dem Ursprung und Herkommen des Staates ganz bei Seite lassen. Genug, er ist da, und wir nehmen ihn, wie er da ist.

I.

So, wie der Staat ist und niemals anders sein wird, ist er 1. **M a c h t s t a a t**. Das will sagen: ohne eine Macht, die er gegenüber andern Staaten oder staatsverwandten, auch staatsfeindlichen Gebilden nach aussen hin auszuüben in der Lage ist und wirklich ausübt, ohne Macht, die sich in seinem Innern an einer Stelle konzentriert und von da aus durch den ganzen eigenen Staatskörper zu wirken in der Lage ist, ja ganz von selbst auch wirkt, kann von einem Staat nicht die Rede sein. Mag er auf dem Wege friedlichster Entwicklung zu stande gekommen sein oder durch die rücksichtslose Gewalt eines Tyrannen und Eroberers, die Macht ist das erste und unentbehrliche Element, das ihn konstituiert. Sinkt er zur Machtlosigkeit herab, so führt er, in dem Masse wie dies der Fall ist, als Staat ein verkümmertes oder Schattendasein. Ich erinnere an Andorra, San Marino, Monaco, Liechtenstein, die schon wegen ihrer Kleinheit jeglicher Macht entbehren; sind das Staaten? Aber auch alle neutralisierten Staaten haben als solche eine Einbusse ihrer staatlichen Leistung erlitten; die relative Sicherheit, die ihnen andre Staaten durch Uebernahme einer Garantie für ihr Sonderdasein gewährt haben, ist für sie mit einem offenen Verzicht auf Machtentfaltung

nach aussen verbunden, und nur noch nach innen können sie beweisen, dass dennoch Macht in ihnen pulsiert. Machtstaaten, und darum Staaten im vollen Sinne, sind nur die Grossstaaten; sie sind die Staaten, welche die Geschichte machen; wobei denn das entscheidende Wort darüber, welche Staaten zu dieser Gruppe zählen, anderseits von der Geschichte gesprochen wird.

So lange nun die Geschichte von den Staaten gemacht wird, die im vollen Sinne Machtstaaten sind, haben wir für unsern Staat, also das Deutsche Reich, das Interesse, dass er zu diesen Staaten oder Mächten gehöre. Wir würden es in unserm Patriotismus z. B. als eine Kränkung empfinden, wenn das Deutsche Reich neutralisiert werden sollte. Nun braucht unser Staat von seinen Bürgern zur Wahrung seiner Machtstellung vor allem Zweierlei: reichliche Finanzen und ein starkes Heer. Beides müssen wir ihm, wenn wir ihn als Machtstaat wollen, gerne geben; ein Volk mit Staatsgesinnung wird das Opfer seiner Steuern und der allgemeinen Wehrpflicht in vollem Verständnis der inneren Notwendigkeit ohne Murren leisten.

Und doch würden wir das nicht tun — wenn nicht unser Machtstaat zugleich 2. ein Rechtsstaat wäre. Wiederum kümmern wir jetzt uns absichtlich nicht um die Frage nach dem ersten geschichtlichen Ursprung des Rechts. Genug: es gehört uns allen zum Begriff des Staates, dass er irgendwie eine Stätte und ein Hort des Rechtes ist. Dies Recht ist einerseits immer ein *positives*, d. h. der Staat setzt unter irgendwelchen historischen Bedingungen sein Recht, — ein Recht, das für ihn und in seinen Grenzen gilt. Es mag vielleicht aus

subjektivem Unrecht geboren und mit hundertzähltem Unrecht durchsetzt sein, aber es ist gesetzt, und wirkt nun regulierend und ordnend. Jede Art von Ordnung ist besser als Unordnung, Anarchie, die den Staat aufhebt; nur als Durchgangspunkt von alten zu neuen staatlichen Bildungen findet solche vor der Geschichte ihre jeweilige Rechtfertigung. Aber das Recht ist zweitens doch auch natürliches Recht; d. h. es entspricht dem Wesen des Menschen und der menschlichen Gesellschaft, dass die Ordnung und der Zwang des positiven, gehandhabten Rechts gewissen Ansprüchen genügen soll, Ansprüchen der Billigkeit und der Gerechtigkeit, Ansprüchen eines Ideals von allgemeiner Wohlfahrt der Staatsbürger. Es genügt nicht, dass positives öffentliches Recht da sei, dieses muss der Verwirklichung eines idealen Rechts dienen und sich seinen Forderungen mehr und mehr annähern. Nur unter dieser Bedingung können die Staatsbürger mit ihrem positiven, bestehenden Recht zufrieden sein. Umgekehrt aber wissen wir wohl, dass das natürliche Recht sich nicht „von Natur“ durchsetzt, sondern aus all den gegebenen historischen Voraussetzungen immer neu herausgearbeitet werden muss. Die andauernde Schaffung neuer Gesetze und die verständige Handhabung der alten sind das loyale Mittel, durch welches natürliches, ideales Recht immer wieder zu wirklichem Rechte wird. Nur in der Zuversicht darauf, dass dieser Prozess gesund und unablässig sich abspielt, empfinden wir unsern Staat mit seiner Rechtsordnung als Rechtsstaat.

In dem Masse als ein Staat diese Zuversicht erfüllt, wird er aber 3. K u l t u r s t a a t. Der Rechtsstaat ent-

wickelt sich von selbst in den Kulturstaat hinüber, indem er nicht nur für eine feste und formale Ordnung in seinem Innern sorgt, sondern mit dieser Ordnung den physischen, geistigen und moralischen Bedürfnissen, dem kulturellen Fortschritt seiner Bürger zu dienen bestrebt ist. Das Recht ist nicht da um des Rechtes willen, auch nicht um der Macht und des Machthabers willen, sondern um der gemeinen Wohlfahrt willen. Der moderne Staat hat seine Macht in grossartig wachsendem Umfang mit steigender Energie in den Dienst von Kulturaufgaben gestellt. Der grösste Teil unsrer heutigen Gesetzgebung vollzieht sich gar nicht mehr zu dem Zwecke, Recht zu schaffen; die Schaffung von Recht ist nur noch Mittel zu anderm Zweck; den Inhalt dieses Zwecks bilden die verschiedenen zu erhaltenden oder zu gewinnenden Werte der verschiedenen Gebiete des gemeinsamen Lebens. Volksbildung und Volksgesundheit, Wissenschaft und Kunst, Industrie und Landwirtschaft, Fürsorge für Arme, Kranke und Alte, ja bei uns in Deutschland, um das Umstrittenste und Bestreitbarste auch zu nennen, sogar Fürsorge für die Kirchen und Pflege der Religion, sind alle zusammen Gegenstand staatlichen Interesses und staatlicher Leistung. Der Staat tritt sogar auf allgemeines Verlangen als Unternehmer auf, weil keine andre Instanz gewisse Kulturbedürfnisse so befriedigen kann wie er: Schulen, Post, Eisenbahn, Reichsbank usw. Und die Neigung ist anscheinend weit verbreitet, ihm immer noch mehr an gemeinnütziger Arbeitsleistung zuzutrauen und zuzumuten; am weitesten geht darin die Sozialdemokratie. Gewiss sind hier Grenzen vorhanden, die das Interesse der einsichtigen Staatsbürger selbst herausfin-

den muss. Aber das wird von Fall zu Fall praktisch zu entscheiden sein: prinzipiell steht der Kulturstaat vor uns als ein Zukunftsfaktor mit der Aussicht in unbegrenzte Möglichkeiten. Seine so dehnbare Organisation eröffnet der Arbeit der Idee und dem Kampf für Verwirklichung von Ideen ein ungemessenes Feld.

II.

Diese Entfaltung des Machtstaates über den Rechtsstaat zum Kulturstaat ist in unsern Tagen auf ein merkwürdiges Hindernis gestossen: auf den Nationalstaat.

Zwar braucht der Nationalstaat den gezeichneten Fortschritt des Staatsgedankens und der Staatenwirklichkeit nicht zu hindern, er kann ihm sogar förderlich sein und ist ihm förderlich gewesen. Sonst müssten wir ihn vom Standpunkt eines ethischen Staatsbegriffs a priori verwerfen.

Der Nationalstaat kommt positiv in Betracht einmal als eine besondere Erscheinungsform des Machtstaates. Es leuchtet ein, dass es für einen Staat einen ungemainen Machtvorsprung bedeutet, wenn sein Organismus ausgefüllt ist von Menschen ein und derselben Nation. Wie ganz anders sind da alle seine Bürger Eines Leibes Glieder: Ein Leib, Ein Geist, Ein Blut, Ein Temperament, Ein Wille. Tausend innere Reibungen bleiben einem solchen Staatswesen erspart, an deren Ueberwindung andre Staaten eine bleibende ernste Aufgabe haben. Zumal in dem geschichtlichen Augenblick, wo ein Volk ein Staat wird, wo die bisher politisch getrennten Teile der Nation sich zu Einem politischen Ganzen zusammenschliessen, ist ein höchster Zusammen-

strom von Kräften gegeben, der, richtig benützt, eine schier unwiderstehliche Macht gewährt. Wir Deutschen haben vor achtunddreissig Jahren das an unserm eignen Staatswesen erlebt; es ist das die letzte grosse geschichtliche Erfahrung, auf der wir alle stehen. Ungefähr gleichzeitig ist den Italienern eine ähnliche Wendung beschieden gewesen. Zwei „Nationalstaaten“ traten mit Einem Mal in dem europäischen Staatengefüge auf, die man sich früher draussen nicht hatte träumen lassen; eine starke Schwankung und Veränderung des politischen Gleichgewichts war die Folge.

Der Nationalstaat kommt aber positiv wie dem Machtstaat so auch zweitens dem Rechtsstaat zu gute. Vielleicht muss es sein, für Ein Volk das angemessene, harmonische Recht auszugestalten, als für Völker oder gar für eine Sammlung von Fragmenten von Völkern. So ist ausser der Grundlegung unsrer Macht die Schaffung eines einheitlichen Rechts für uns Deutsche die Frucht des Nationalstaates gewesen.

Aber die geschichtliche Wendung von 1870/71 hat sich nicht als reine Wohltat erwiesen. Indem das deutsche und das italienische Volk nach jahrzehntelangem Sehnen und Ringen sich zum nationalen Staat zusammenschlossen, kam ein zwiefacher verhängnisvoller Irrtum auf, unter dessen Banne insbesondere wir Deutschen von heute stehen. Es wurde 1. die Bedeutung des nationalen Moments für das Staatswesen überschätzt: der Begriff des Staats schien geradezu mit dem des Nationalstaats zusammenzufallen. Und es wurde 2. der Wert und die Verpflichtung des nationalen Moments in allgemein ethischer Hinsicht unterschätzt: der Begriff der Nation, ein-

seitig politisch gefasst, gefährdete den Beitrag, den die Nation der Humanität zu leisten schuldig ist.

III.

Zuerst also: die politische Bedeutung des nationalen Moments wird überschätzt. Man tut so, man empfindet so, als sei nur der Nationalstaat ein rechter Staat. Dabei vergisst man, dass unter allen Umständen der Nationalstaat nur eine Spezies des Staates ist, eine Erscheinungsform, die zuweilen in der Weltgeschichte vorkommt, also historischen, zufällig-individuellen Charakter hat. Ihn für die Normalform des Staates überhaupt zu erklären, ist geschichtswidrig und unmöglich. Wie viele Nationalstaaten gibt es denn überhaupt heute? Grossstaaten innerhalb der abendländischen Zivilisation nur drei: Italien, Frankreich und das Deutsche Reich. Dazu minder mächtige, zum Teil sogar neutralisierte Staaten: Spanien, Portugal, die Niederlande, Dänemark, Schweden, Norwegen, Griechenland, Rumänien, Serbien und Bulgarien. Viele dieser Staaten haben obendrein neben der überwiegenden und herrschenden Nation beträchtliche Bestandteile andersblütiger Bevölkerung. Geradezu das Gegenbild von Nationalstaaten bieten aber Grossbritannien, Russland, Oesterreich, Ungarn, die Türkei, die Schweiz und die Vereinigten Staaten von Nord-Amerika. Nun kann man sagen und hat es einzelnen dieser Staatengebilde gegenüber oft gesagt, sie seien, weil keine Nationalstaaten, überhaupt keine Staaten. Aber wenn man damit etwas Andres sagen will, als dass sie einem gewissen (völkischen) Staatstypus nicht entsprechen, wenn man der ganzen Gruppe und Spezies die moralische Berechtigung

als Staat absprechen will, so ist es doch eine verhängnisvoll leichtfertige Behauptung. Die glückliche Aufrichtung einzelner starker Nationalstaaten hat auf die Phantasie der minder glücklichen Nationen geradezu kulturgefährdend gewirkt. Die bunte Menge der Nationen und Natiönchen ist dadurch mit einem politischen Nationalbewusstsein erfüllt worden, das nur durch die Gründung von ebenso vielen Nationalstaaten meint Genüge finden zu können. Und es ist ja möglich, dass wir noch einige solcher Bildungen erleben. Aber einmal ist dazu der Zerfall grosser Reiche nötig, die vorläufig noch festhalten: ich denke an Oesterreich, Russland, die Türkei. Sodann wird bei der unentwirrbaren Völkermischung, die in vielen Ländern Tatsache ist, die Aufrichtung neuer Nationalstaaten nur möglich sein unter Vergewaltigung und Unterwerfung schwächerer Nationen durch stärkere. Auf dem Balkan sind die rivalisierenden Völker schon lebhaft dabei, zum Zweck der Herstellung national reiner Territorien sich gegenseitig einfach wegzumorden. So treiben es ja die auf drei Staaten verteilten Polen heute noch nicht; es würde ihnen auch schlecht bekommen; dass sie gleichwohl in weitem Umfange ein freies einiges Polenreich herbeisehnen, ist nicht zu bezweifeln; wer in der Aufrichtung eines solchen polnischen Nationalstaats ein europäisches Unglück sieht, sollte nicht verkennen, dass das Verlangen darnach in den Polen durch nichts so sehr aufgepeitscht wird wie durch die Proklamation des Nationalstaats als der Idee des Staates selbst. Umgekehrt soll unser deutsches Volk und seine Staatsleitung sich durch die offene Wunde der Polenfrage daran erinnern lassen, dass auch unser Deutsches Reich, näher

sein vornehmster Bundesstaat, das Königreich Preussen, ein reiner Nationalitätsstaat nicht ist und niemals werden wird. Wir haben ausser den Polen noch Dänen und Franzosen in unserm Gesamtstaat, von Litthauern, Wenden und dergleichen zu schweigen; und wir sollen uns klar machen, dass diese fremden Bestandteile uns schlechterdings nicht hindern, ein Machtstaat, Rechtsstaat und Kulturstaat zu sein. Das kann, soll und muss uns politisch genügen. Nur wenn wir mit aller Gewalt reiner Nationalstaat sein wollen, empfinden wir jene Fremdkörper als Hindernis zur Vollendung unserer Staatsidee. Was ist dann die Folge? Weiter nichts als dass wir in Versuchung kommen, nervös und brutal zu werden.

Also! Die zur Staatsidee selbst erhobene Idee des Nationalstaats macht 1. die der politischen Selbständigkeit entbehrenden Nationalitäten bis zum Wahnsinn unzufrieden mit ihrem geschichtlichen Lose, und macht 2. gleichzeitig die über diese abhängigen Nationalitäten herrschenden Staaten unfähig, ihre Herrschaft besonnen und gerecht zur beiderseitigen Befriedigung auszuüben. Der Nationalstaat ist, wo er ist, nichts weiter als eine besonders glückliche Naturgrundlage für die Entfaltung des Macht-, Rechts- und Kulturstaats. Will er mehr sein, wird er Selbstzweck, so gefährdet er diese Entfaltung geradezu. Er kann Selbstzweck nur sein, so lange es sich um die geschichtliche Möglichkeit und Aufgabe seiner Verwirklichung handelt. So ging bis 1871 eine Fülle belebender Kräfte von diesem Gedanken auf unser Volk aus. Aber als das Ziel erreicht war, war es ein törichtes Unterfangen, den Idealismus der Nation bei diesem erreichten Ziel künstlich festhalten zu wollen. Der Idea-

lismus lebt nicht von dem Erreichten, sondern von dem noch nicht Erreichten. Wir aber fingen alsbald an, einen Patriotismus zu züchten, für den es höchste Tugend war, stolz zurückzuschauen, statt hochgemut sich neue Ziele zu stecken. Oder war wirklich der Boden des Nationalstaats fruchtbar genug, neue Ideale hervorzubringen? Was war da ausser dem schon anerkannten einheitlichen Recht zu holen? Für die innere Politik das Ideal (1) der Germanisation aller nichtdeutschen Staatsbürger; für die äussere das Ideal (2) der Expansion über alle ausserhalb des Reiches noch von Deutschen bewohnten Gebiete und (3) der Kolonisation, d. h. der Gewinnung neuer noch von Deutschen zu besetzender Länder. (1) Für die Germanisation haben z. B. noch im vorigen Jahrhundert die Franzosen durch die Einverleibung der eroberten Italiener in ihr Volkstum ein Beispiel des Erfolgs gegeben. In den Mitteln waren sie nicht eben wählerisch. Ob uns gegenüber unsern Franzosen, Dänen und Polen diese Aktion ebenso liegt und gelingt, bezweifle ich. Was aber (2) die Annexion der Deutschen jenseits unsrer Grenzen anlangt, so ist das offenbar kein heute geschichtlich gegebenes Ziel für irgend welches tatkräftige Handeln; es bleibt nichts übrig, als mit dieser Idee zu der Hoffnung auf den Zerfall der Nachbarstaaten zu flüchten. Wir spekulieren dann ganz ähnlich wie die Polen! Die Erwerbung von Kolonien aber (3) hat ja stattgefunden, freilich auch rasch ihre starken Schranken gespürt. So zeigt sich nach allen Seiten, wie wenig fruchtbar der Gedanke des Nationalstaats als solchen an neuen Ideen und Zielen für uns gewesen ist. Und das wird heute und morgen nicht besser werden. An dieser

Unfruchtbarkeit krankt das ganze Geschlecht von Deutschen, das seit 1871 nachgewachsen ist. Daran ist nicht der Nationalstaat von 1871 schuld, sondern die künstliche Fesselung der Nation und der nationalen Kräfte an das damals Erreichte. Ich sage noch einmal: ein erreichtes Ideal ist kein Ideal mehr. Und doch ist kein Mangel an andern, neuen idealen Zielen! Man braucht nur die Augen aufzumachen und zuzugreifen. Sie liegen in der Linie des Kulturstaaats. Und für diese Ideale müssen die nationalen Kräfte gerade dadurch frei und lebendig gemacht werden, dass man sie von der Hypnose durch den Nationalstaat befreit.

IV.

Dies nämlich bezeichnete ich schon als den andern verhängnisvollen Irrtum, den wir der Ueberschätzung des Nationalstaats verdanken: dass man die Fülle von Gaben und Aufgaben, die in der Tatsache der nationalen Zusammengehörigkeit und der nationalen Eigenart an sich gegeben ist, unterschätzt.

Wenn man die Unfruchtbarkeit der nationalen Politik und die daraus notwendig hervorgehende Herrschaft der nationalen Phrase bekämpft, gerät man rasch in den Schein mangelhafter nationaler Gesinnung. Ich mag aber Niemandem an nationaler Gesinnung nachstehn. Ich liebe mein Volk wie der Apostel Paulus das seine, wenn ich auch mit seinem rasenden Opfermut nicht wetteifern kann, der selbst seiner Seelen Seligkeit gern hingeben möchte, um seine Blutsbrüder zu erlösen (Röm. 9, 3). Ich glaube auch an mein Volk und bin überzeugt, dass es gesund genug ist, den Wahn eines falschen und frem-

den Patriotismus, in den es jetzt geraten ist, über kurz oder lang abzutun. Das heisst also, dass es sich nicht auf die Dauer künstlich hineinsteigern wird in wer weiss was für Phantasien eines politischen Nationalismus, sondern dass es seine nationale Ehre erkennen wird in der Vollendung seiner ethischen Eigenart. Dazu gehört gewiss die Pflege des Machtstaats als solchen, vor allem aber der Ausbau des Rechtsstaats und Kulturstaats. Auf allen Gebieten der Kultur soll deutsche Nation ihre Kraft bewähren: in Bildung, Kunst, Wissenschaft, in Handel, Handwerk, Ackerbau und Industrie, in Familienleben, Verkehr und Geselligkeit, in Sitte, Sittlichkeit und Religion. Da ist ein ungeheuer weites Feld, nationale Stärke zu entfalten und dabei Humanität zu bewähren. Wir heissen ein Volk von Denkern und Dichtern, und wir sind es auch. Aber wir sind es jetzt nicht so, wie wir könnten und sollten. Ein Hauptgrund dafür ist, dass wir, statt schlicht national zu empfinden und zu handeln, nationalpolitisch sein wollen. Es sind Anzeichen vorhanden, dass unser Genius das nicht verträgt, dass unsre wissenschaftliche und kulturelle Leistungsfähigkeit darüber zurückgeht. Während wir mit allem Fleiss, sonderlich auch mit Hilfe der Jugenderziehung, einem Phantom nachjagen und eine unechte Begeisterung zu züchten versuchen, die höchstens in Chauvinismus entartet, leiden unsre besten Kräfte Gefahr, zu verkümmern. Schon ist man in der deutschen Gelehrtenrepublik von diesem Geiste angekränkelt: dann und wann fragt man nicht in erster Linie darnach, was ein Mann als Mensch, Forscher und Lehrer leistet, sondern ob er „national zuverlässig“ ist. Schon ist der deutsche Kaufmann draussen nicht mehr, was

er war; an nationalpolitischem Selbstbewusstsein gewachsen, hat er eben damit zugleich an Liebenswürdigkeit, Anpassungsfähigkeit und Zuverlässigkeit verloren; warum entwickelt er nicht lieber seine nationalen Tugenden, statt politische Prätionen zu markieren, denen der reelle Hintergrund doch fehlt? Und haben wir nicht ein gleiches ängstliches Empfinden gar manchmal schon gehabt gegenüber den erst herausfordernden und dann schwachmütigen Velleitäten unsrer Diplomatie? Unsr Marokkopolitik lastet uns allen auf der Brust wie ein Alp. Die Unzufriedenheit ist freilich verschieden motiviert. Den Einen ist unsre auswärtige Politik zu wenig nationalistisch, den Andern zu viel. Aber wenn sie es zu wenig ist, so liegt das doch nur daran, dass der nationalistische Staatsgedanke für die Ansprüche, die er immer neu erhebt, nicht die genügende Zutat von reeller Macht mitbringt, die ihm allein Wert geben würde. Andererseits braucht es für gewisse Wünsche und Forderungen, die unser Nationalgefühl mit Recht erhebt, gar nicht den Nationalstaat, sondern nur den Kulturstaat. Zum Beispiel unsre deutschen Volksgenossen in den andern Ländern, die uns als solche wahrhaftig etwas angehn, werden sie denn wirklich innerlich und äusserlich gefördert durch das Bramarbasieren und Projektmachen unsrer politischen Nationalisten? ist nicht die Eine grosse, gewaltige, tatkräftige Hilfe, die wir ihnen leisten können, die, dass wir unsre deutsche Kultur aus allen Kräften zur mächtigsten Entfaltung bringen?

V.

Ich habe bei Alledem der besonderen Aufgabe, die

uns heute als einen „Deutsch-nationalen Friedenskongress“ hier vereint, noch nicht ausdrücklich gedacht. Aber es bedarf ja kaum dessen; ein Jeder zieht leicht und von selbst in dieser Richtung die Konsequenz aus dem Gesagten.

Denn wenn wir so den Nationalstaat in seine Grenzen weisend für die nationale Kultur im reinen Kulturstaat eintreten, ist der Schritt von diesem Kulturstaat zur Staatenfamilie selbstverständlich. Zunächst als Ideal; sodann als annähernde Verwirklichung dieses Ideals erst im kleinen, dann im grösseren Kreise. Etappen auf dem Marsche zu diesem Ziele sind, um nur Jüngstes zu nennen, das Ostseeabkommen, das Nordseeabkommen, die Haager Konferenz¹⁾.

Es betätigt sich nach meinem bescheidenen Dafürhalten eine praktische Friedensgesinnung nicht darin, dass man den Krieg verwirft. Noch ist der Krieg in der Welt, und auch die Friedensgesellschaften haben es nicht in der Gewalt ihn abzuschaffen. Man wird auch nicht hoffen können, auch nur mit den besten Menschen in allerlei Volk sich heute theoretisch-prinzipiell über den Krieg zu verständigen. Jedenfalls bekenne ich offen,

1) Vgl. Schücking, Die Organisation der Welt. In der Festgabe zum 50. Jahrestage der Doktor-Promotion von Laband: Staatsrechtliche Abhandlungen, Band 1, S. 533 ff. Auch im Sonderdruck, Tübingen 1908. Vgl. ferner die Revue für Internationalismus. Leipzig-Amsterdam seit April 1907. — Eine Friedenssicherheit, ähnlich wie sie heute zwischen den deutschen Bundesstaaten besteht, ist für die Staaten der europäisch-nordamerikanischen Kulturwelt meines Erachtens keine Utopie. Wahrscheinlich geht der Weg zu diesem Ziele durch einen grossen Bruderkrieg, der furchtbar sein, aber in seiner Furchtbarkeit überzeugend wirken wird.

bei allem Respekt vor Ihrer Kriegführung wider den Krieg: es ist nicht die Scheu vor dem Blut, die mich hier unter Sie führt. Wie ich mir vorbehalte, in der Notwehr meinen Feind zu verwunden oder zu töten, so lasse ich es mir auch nicht nehmen, das Gleiche zum Schutz meines Nächsten oder auch meines ganzen Volkes zu tun¹). Nein, das positive Ziel, an dem wir arbeiten und an dem die Geschichte mitarbeitet, ist die immer innigere Annäherung und Verschwisterung der Kulturstaaten. Indem wir unsern Staat als solchen verstehen und ausbauen, arbeiten wir von selbst an diesem Ziele mit. Und hier winken die Ideale einer neuen Zeit den Menschen einer heranwachsenden Generation, die sie verstehen. Ihnen, verehrte Frauen und Männer, muss es genug sein, voranzugehen und vorzuarbeiten; das tun Sie, und das ist etwas Grosses.

Lassen Sie mich Ihnen für diese Arbeit einen Spruch mit auf den Weg geben. Aus Alledem, was ich gesagt habe, werden Sie nicht eben gerade den Theologen herausgehört haben: ich habe rein als Ethiker zu Ihnen gesprochen. Aber nun möchte ich mein Letztes über Macht-, Rechts- und Kulturstaat in ein Bibelwort, in ein Wort Jesu ausklingen lassen. Es ist das Wort Matth. 20, 25—27: „Ihr wisset, dass die weltlichen Fürsten herrschen, und die Oberherren haben Gewalt. So soll es nicht sein unter euch; sondern so Jemand will unter euch gewaltig sein, der sei euer Diener, und wer da

1) Das soll nicht heissen, dass ich meine Bereitschaft davon abhängig mache, ob dieser Krieg ein reiner Verteidigungskrieg ist. Das wird vielleicht schwer zu entscheiden sein, und ich werde als schlichtes Glied meines Volkes darnach nicht fragen.

will der Vornehmste sein, der sei euer Knecht.“ Das ist ein Vermächtnis nicht nur an die Einzelnen, denen das Wort zunächst gilt, sondern auch an die Völker. Und es ist vollkommen wahr, nicht nur als ethische Maxime, sondern auch als beglückende Praxis.

Lassen Sie mich es auf mein Thema deuten. Der reine Machtstaat, sagt uns Jesus, wo Herrschaft und Gewalt Alles sind, ist nichts für euch. Ihr müsst eine andere Art Hoheit kennen und erstreben: durch Dienen und Leisten. Entwickelt eure Kräfte und stellt sie in den Dienst der Menschheit, nicht nur als Einzelne, sondern auch als Volk mit eurem Staat, und der Segen, den ihr davon habt, wird sein eine viel höhere Herrschaft und Gewalt über die andern Staaten und Völker.

Verehrte Frauen und Männer, verlangt Jesus damit, dass wir im öffentlichen Leben der Naturgrundlage des Machtstaates Valet sagen sollen? Ganz gewiss nicht, weil ja ein Rechts- und Kulturstaat, der nicht Machtstaat wäre, unmöglich ist! Niemand kann dienen, Niemand etwas leisten, der nicht Macht hat. Man kann nicht Andern etwas sein, wenn man nicht selbst etwas ist. Kein Volk kann zur Humanität voranhelfen, das nicht politisch gesund und stark ist. Darum in Gottes Namen Wille zur Macht! Wille zum Machtstaat! Aber dieser Wille schlechterdings nur im Dienste der Gesamtkultur, der Humanität, der Völkerfamilie, die wir unsrer Bestimmung nach sind und zu der wir an der Hand der Weltgeschichte immer mehr werden müssen!

Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen.

„Das verspricht ein ideales Nachschlagewerk zu werden!“

so urteilt das Evangel. Gemeindeblatt f. Wiesbaden über die 1. Lieferung von:

Die Religion in Geschichte u. Gegenwart.

Handwörterbuch in gemeinverständlicher Darstellung.

Unter Mitwirkung von

Hermann Gunkel und **Otto Scheel**

herausgegeben von

Friedrich Michael Schiele,

und begründet dann,

warum es mehr ist als ein Wörterbuch:

„Es zersplittert nicht den verwandten Stoff in einzelne, kleine Sonderteile, sondern stellt zusammengehörige Dinge im Zusammenhang dar, so daß der Leser mit Interesse den Ausführungen folgt und immer ein Bild des Ganzen erhält, in dessen Rahmen auch das Einzelne ins richtige Licht gestellt und zum Verständnis gebracht werden kann.“

Auch die einzelnen Artikel fangen an, der theologischen Presse Stoff zu eingehenden Erörterungen zu geben. Von dem Artikel **Abendmahl** sagt die „Christliche Welt“, er biete eine ebenso umfassende wie leicht verständliche Monographie des Gegenstandes.

Dass das Handwörterbuch speziell für die Pfarrer und Lehrer von grosser Wichtigkeit ist, bedarf keiner Hervorhebung.

Die Anschaffung wird durch die Ausgabe in Lieferungen sehr erleichtert. Bis Ende Januar 09 sind 6 Lieferungen erschienen.

Der Umfang ist auf 4—5 Bände von je rund 1000 Seiten (2000 Spalten) Lexikon-Oktav berechnet. Wahrscheinlich wird mit 4 Bänden und einem Gesamtpreis von M. 80.— für das geheftete Exemplar des Handwörterbuchs zu rechnen sein. Die Kosten betragen demnach durchschnittlich pro Monat nur 1—2 Mark.

Prospekte und Probefieferungen stehen unberechnet zu Diensten.

Lieferung 1 und 2 durch alle besseren Buchhandlungen zur Ansicht.

Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften
aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte.

- 4) Bernoulli, C. A., Das Konzil von Nicäa. 1896. M. —.80.
 3) Bertholet, A., Der Verfassungsentwurf des Hesekiel in seiner religionsgeschichtlichen Bedeutung. 1896. M. —.80.
 16) Bertholet, A., Die israelitischen Vorstellungen vom Zustand nach dem Tode. 1899. M. —.80.
 28) Bertholet, A., Buddhismus und Christentum. 1902. M. 1.20.
 33) Bertholet, A., Die Gefilde der Seligen. 1903. M. —.70.
 26) Bruckner, A., Die Irrlehrer im Neuen Testament. 1902. M. —.75.
 1) Duhm, B., Das Geheimnis in der Religion. 1896. M. —.60.
 6) Duhm, B., Die Entstehung des Alten Testaments. Zweite, durchgesehene Auflage. 1909. ca. M. —.60.
 36) Fiebig, P., Talmud und Theologie. 1903. M. —.75.
 9) Fries, S. A., Moderne Darstellungen der Geschichte Israels. 1898. M. —.60.
 34) Grill, J., Die persische Mysterienreligion im römischen Reich und das Christentum. 1903. M. 1.20.
 24) Hauri, J., Das Christentum der Urgemeinde und d. d. Neuzeit. 1901. M. —.75.
 39) Jellinghaus, H., Ossians Lebensanschauung. 1904. M. 1.20.
 25) Kautzsch, E., Die bleibende Bedeutung des Alten Testaments. Zweite, um ein weiteres Vorwort vermehrte Auflage. 1903. M. —.65.
 22) Köhler, W., Reformation und Ketzerprozess. 1901. M. 1.—.
 35) Köhler, W., Die Entstehung des Problems Staat und Kirche. 1903. M. —.80.
 23) Kraetzschmar, R., Prophet und Seher im alten Israel. 1901. M. —.75.
 2) Krüger, G., Die Entstehung des Neuen Testaments. 1896. M. —.60.
 5) Löhr, M., Der Missionsgedanke im Alten Testament. 1896. M. —.80.
 32) Lucius, E., Bonaparte und die protestant. Kirchen Frankreichs. 1903. M. —.90.
 12) Martensen Larsen, H., Jesus und die Religionsgeschichte. 1898. M. —.60.
 8) Meyer, A., Die moderne Forschung über die Geschichte des Urchristentums. 1898. M. 1.20.
 31) Meyer, A., Theologische Wissenschaft und kirchl. Bedürfnisse. 1903. M. 1.80.
 13) Michelet, S., Israels Propheten als Träger der Offenbarung. 1897. M. —.60.
 11) Sabatier, A., Die Religion und die moderne Kultur. 1898. M. —.80.
 7) Saussaye, P. D., Ch. de la, Die vergleichende Religionsforschung und der religiöse Glaube. 1898. M. —.60.
 29) Scheel, O., Luthers Stellung zur heiligen Schrift. 1902. M. 1.60.
 27) Schmiedel, O., Die Hauptprobleme der Leben Jesu Forschung. 2. Aufl. 1906.
 19) Sell, K., Zukunftsaufgaben des deutschen Protestantismus im neuen Jahrhundert. 1900. M. —.75.
 10) Soederblom, N., Die Religion und die soziale Entwicklung. 1898. M. 1.60.
 30) Stave, E., Der Einfluss d. Bibelkritik a. d. christliche Glaubensleben. 1902. M. 1.—.
 20) Troeltsch, E., Die wissenschaftliche Lage und ihre Anforderungen an die Theologie. 1900. M. 1.25.
 18) Vischer, E., Albrecht Ritschls Anschauung von evangelischem Glauben und Leben. 1900. M. —.75.
 21) Völter, D., Der Ursprung des Mönchtums. 1900. M. 1.—.
 17) Weinl, H., Paulus als kirchlicher Organisator. 1899. M. —.75.
 14) Wernle, P., Paulus als Heidenmissionar. 1899. M. —.75.
 40) Wernle, P., Die Renaissance des Christentums im 16. Jahrh. 1904. M. 1.—.
 15) Wildeboer, G., Jahvedienst und Volksreligion in Israel in ihrem gegenseitigen Verhältnis. 1899. M. —.80.
 37) Wrede, W., Charakter und Tendenz des Joh.-Evang. 1903. M. 1.25.
 38) Ziller, F., Die biblischen Wunder in ihrer Beziehung zu den biblischen Welt- und Gottesvorstellungen. 1904. M. —.80.

Heft 1—40 auf einmal bezogen **kosten M. 20.— (statt M. 36.40).**

- 41) Holl, K., Die geistlichen Übungen des Ignatius von Loyola. 1905. M. —.60.
 42) Fiebig, P., Babel und das Neue Testament. 1905. M. —.50.
 43) Staerk, W., Religion und Politik im alten Israel. 1905. M. —.50.
 44) Meyer, A., Das „Leben nach dem Evangelium Jesu“. 1905. M. —.75.
 45) Holl, K., Die Rechtfertigungslehre im Licht der Geschichte des Protestantismus. 1906. M. —.80.
 46) Eck, S., Religion und Geschichte. 1907. M. 1.50.
 47) Stöcker, Lydia, Die Frau in der alten Kirche. 1907. M. —.75.
 48) Lülmann, C., Schleiermacher, der Kirchenvater d. 19. Jahrh. 1907. M. 1.80.
 49) Kapp, W., Bildung und Religion. 1907. M. —.60.
 50) Schiele, Fr. M., Die kirchliche Einigung des evangelischen Deutschland im 19. Jahrhundert. 1908. M. 1.50.
 51) Stephan, H., Der Pietismus als Träger des Fortschritts in Kirche, Theologie und allem. Geistesbild. 1908. M. 1.25.
 52) Wenck, K., Die heilige Elisabeth. 1908. M. 1.50.
 53) Köhler, W., Katholizismus und moderner Staat. 1908. M. 1.—.
 54) Titius, A., Der Bremer Radikalismus. 1908. M. 2.—.
 55) Bertholet, A., Das religionsgeschichtliche Problem des Spätjudentums. 1909. M. —.80.
 56) Eade, M., Das religiöse Wunder und Anderes.

BT
97
R3

Rade, Paul Martin, 1857-1940.

Das religiöse Wunder, und Anderes. Tübingen:
Mohr, 1909.

vii, 87p. 24cm. (Sammlung gemeinverständlicher
Vorträge und Schriften aus dem Gebiete der
Theologie und Religionsgeschichte, 56)

Contents.- 1. Das religiöse Wunder.- 2.
Heidenmission und Religionsgeschichte.- 3.
Machstaat, Rechtsstaat, Kulturstaat.

1. Miracles--Addresses, essays, lectures. 2. Missions.
Addresses, essays, lectures. I. Title. II. Series.
Sammlung gemeinverständlicher Vorträge, 56.

A1799

